


لاهوت النِّساء



الأب سامي حلّاق اليسوعيّ



دار المشرق

لاهوت النِّساء

صورة الغلاف منحوتةٌ للنحّات Jacopo della Ouercia (c.1374–1438)

دراسات لاهوتيّة

لاهوت النِّساء

الأب سامي حلّاق اليسوعيّ

دار المشرق

لا مانع من طبعه

بولس دحدح
النائب الرسوليّ للّاتين في لبنان
جعيتا، في ١٤/آذار/٢٠١٦

دار المشرق ش م م،
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
الأشرفية، بيروت ٢١٥٠ ١١٠٠
لبنان
www.darelmachreq.com

ISBN 2-7214-5525-7

التوزيع: مكتبة إسطفان
موزّعون ش.م.ل
ص.ب: ٥٠١٦٥، فرن الشبّاك
بيروت - لبنان
هاتف: ٢٨٣٣٣٣ (٠١)
فاكس: ٢٨٩٣٣٣ (٠١)
info@librairiestephan.com
www.librairiestephan.com

مقدّمة

لاهوت النساء، أو اللاهوت النسويّ، كما درجت تسميته باللغة العربيّة، هو أكثر من دراساتٍ لاهوتيّة تقوم بها النساء، وأكثر من لاهوت يسعى لتأكيد موضوعات نسائيّة في اللاهوت؛ إنّه لاهوتٌ يفترض أنّ جميع الدراسات اللاهوتيّة السابقة تمّت بأسلوب تفكيرٍ يهيمن عليه الطابع الذَّكَريّ، ويسعى إلى تقديم أسلوب تفكيرٍ يهيمن عليه الطابع الأنثويّ من أجل إغناء هذه الدراسات وتوسيع آفاقها. وقد وجد اللاهوت النسويّ في الحركات النسويّة التي ظهرت في الغرب أرضًا خصبة لنموّه، مع أنّ هذه الأرض كانت في بعض الأحيان سببًا لانحرافه. لذلك لا يمكننا أن ندرس اللاهوت النسويّ بمعزلٍ عن الحركات النسويّة.

إنّ هذا الكتاب تجميع لأفكار لاهوتيّاتٍ نسويّات نشرنها في كتبهنّ أو في مقالاتٍ متنوّعة. وقد اعتمدتُ في تجميعي هذا على كتاب *The Cambridge Companion to Feminist Theology*، فهو يحوي مقالاتٍ للاهوتيّاتٍ ألمعيّات، كلّ واحدةٍ كتبت بحسب اختصاصها. كما اعتمدتُ على كتبٍ أخرى ومقالاتٍ لنسويّاتٍ كتبن في موضوعاتٍ متنوّعة، وستكون كتابات اللاهوتيّات روزميري رادفورد روثر Rosemary Radford Ruether وميري دالي Mary Daly وجانيت مارتان سوسكيس Janet Martin Soskice مرجعي الأساسيّ الثاني، لأنّهنّ لاهوتيّاتٌ كاثوليكيّات لم يكتبن لاهوتهنّ

خارج الكنيسة الكاثوليكيّة بل داخلها، فساعدهنّ هذا الأمر على طرح أفكارٍ معتدلة وموزونة.

سأعرض في الفصلَين الأوّل والثاني تعريفًا للحركات النسويّة؛ وعرضًا تاريخيًّا لمسار اللاهوت النسويّ وأنواعه؛ والإشكاليّات التي واجهها؛ وسمات هذا اللاهوت العامّة.

الفصل الثالث يمكن اعتباره وحدة منفصلة. إنّه يعرض فكرًا نسويًّا متطرّفًا، ولكنّه شاع وجذب إليه أنصارًا. الفكر هو محاولة تأنيث المفردات اللاهوتيّة، وخصوصًا تأنيث الله. اللاهوتيّات المعتدلات لم يرفضن هذا الفكر جذريًّا، بل اكتفين بالمحافظة على مسافةٍ منه.

الفصول من الرابع وحتّى الثامن تتناول موادّ لاهوتيّة تُدرَّس في الجامعات، وهي مطروحة هنا بطريقةٍ نسويّة: دراسات كتابيّة؛ مسألة الله؛ عقيدة الثالوث؛ الروح القدس؛ خريستولوجيا.

وحيث إنّ هذا الكتاب هو أوّل كتابٍ يتناول هذا الموضوع باللغة العربيّة، شعرتُ بأنّه من واجبي أن أعرض بُعدًا شرقيًّا لهذا اللاهوت. وسيظهر هذا البُعد في ملفّ قضيّة: هل المرأة مخلوقة على صورة الله؟ سيحوي الملفّ ثلاثة فصول، الأوّل يعرض آراء آباء الكنيسة، والثاني يعرض رأي اللاهوت النسويّ الغربيّ، والثالث يعرض موقف اللاهوتيّات الشرقيّات من المسألة.

الفصل الأوّل

ظهور اللاهوت النسويّ وتطوّره[١]

إشكاليّات اللاهوت النسويّ

إرتبط اللاهوت النسويّ منذ بداياته الحديثة بالحركات النسويّة التي طالبت بتحرير المرأة من هيمنة الرجل، ونادت بالمساواة بين الرجال والنساء. فعلى الصعيد الفكريّ، انتقدت الحركات النسويّة أساليب التفكير الشائعة بين الناس، والمترسّخة في الثقافات. هذه الأساليب تربط النماذج البشريّة الذَكَريّة بما هو سامٍ ومترئّس (العقل، والسلطة)، والنماذج الأنثويّة بما هو أدنىً ومساعد (الشعور، والانفعال). وسعت غالبيّة الحركات النسويّة إلى إعادة النظر في هذه النماذج المجنسنة[٢] لمنح النساء الكرامة البشريّة الكاملة المساوية للرجال. وبلغت المطالب النسويّة في بعض الأحيان درجة التطرّف، فاعتبرت الإناث أرقى أخلاقيًّا، وجعلت الرجال يتربّعون على عرش الشرّ[٣].

(١) Ideas inspired from: Rosemary Radford Ruether, «The emergence of Christian feminist theology», in *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, edited by Susan Frank Parsons (Cambridge University Press, 2004), pp. 3-18.

(٢) سوف نستعمل تعبير جنسنة ومشتقّاته اللغويّة لترجمة كلمتَي Gendering وSexued الشائعتي الاستعمال في الكتابات النسويّة.

(٣) Cf. Mary Daly, *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy* =

وبما أنّ اللاهوت النسويّ ارتبط في بعض الأحيان ارتباطًا وثيقًا بالحركات النسويّة، سعى هذا اللاهوت إلى إعادة بناء النماذج المجنسنة (أي التي لها طابع ذَكَريّ أو أنثويّ) داخل العالم اللاهوتيّ. إنّه يطرح السؤال حول الأنماط اللاهوتيّة التي تبرّر الهيمنة الذَكَريّة والخضوع الأنثويّ: لماذا نصوّر الله ذَكَرًا مع أنّه روح؟ لمَ يُوحى بأنّ الذكور هم أقوى شبهًا بالله من الإناث؛ أو وحدهم يمثّلون الله كقائدٍ في الكنيسة أو المجتمع؟ هل صحيح أنّ الله خلق النساء ليكنّ تابعاتٍ للرجال، وبالتالي فإنّهنّ يرتكبن خطيئة إن رفضن هذه التبعيّة؟ هذه نماذج لإشكاليّاتٍ يقوم اللاهوت النسويّ بمعالجتها.

يسعى اللاهوت النسويّ أيضًا إلى إعادة بناء الرموز اللاهوتيّة لله، وللبشريّة، وللرجل والمرأة، وللخلق، وللخطيئة والفداء، وللكنيسة، لتشمل هذه الرموز كلًّا من الرجل والمرأة لا الرجل وحده، ولتكون وسيلة مساواةٍ بينهما لا حجّةً للتفرقة. بهذه الطريقة أصبح اللاهوت النسويّ لاهوتًا لا مجرّد انتقادٍ للاهوتٍ مهيمن. فاللاهوت النسويّ يبحث في الموضوعات النسائيّة الإيجابيّة داخل الكنيسة الأولى والتقليد المسيحيّ، ويفسّرها بطريقةٍ جديدة ليطبّقها على العلاقات بين الجنسَيْن. مثال على ذلك الرموز النسائيّة لله في التقليد الحكميّ؛ خلق الرجل والمرأة على صورة الله (تك ١: ٢٧)؛ تخطّي المسيح للتمييز بين الرجل والمرأة في فدائه للبشريّة (غل ٣: ٢٨)؛ دعوة الرجل والمرأة إلى التنبّؤ (رسل ٢: ١٧).

ويرى اللاهوت النسويّ أنّ هذه الموضوعات في التقليد لم تُقرأ قراءةً نسويّة بسبب الثقافة الذَكَريّة السائدة. لذلك هناك حاجة

(Boston, MA: Beacon Press, 1984). =

إلى وقفةٍ يليها توجّه يقرّ بأنّ فهم هذه الرموز، بما فيها الرموز اللاهوتيّة، قد بُنيَ بطريقة اجتماعيّة، لا بطريقة كشفٍ أبديٍّ (وحي) لا يتغيّر في المستقبل. فالّذين في مركز السلطة بنوا رموزًا ثقافيّة تشرّع سلطتهم وتُخضِعُ النساء. الله لم يحدّد العلاقات الاجتماعيّة بين الطبقات أو الأعراق أو الجنسَين «نظامًا للخليقة»، بل إنّ البشر هم الّذين حدّدوها، ولذلك يمكن تغييرها.

جذور اللاهوت النسويّ

لكي يتمّ الإصغاء إلى المرأة وتحليلاتها للموضوعات اللاهوتيّة، كان على أصوات النساء أن تجتمع في تنظيماتٍ أو لجانٍ تدعم دراساتهنّ النقديّة للصيغ التي تحوي هيمنة أحد الجنسَين. وعلى النساء أن ينلنَ تكوينًا في الكنيسة يسمح لهنّ بأن يتكلّمنَ ويُسمَعُ لهنّ بصفتهنّ لاهوتيّات. لم يكن هذا الأمر متوفّرًا قبل ستّينيّات القرن العشرين، ولا يزال غير متوفّرٍ بشكلٍ كامل. وسمحت الانتقادات الليبراليّة والماركسيّة للإيديولوجيات والمجتمع، التي دخلت في الثقافة الحديثة، بأن تنال النساء تكوينًا لاهوتيًّا، وأن يشغلن مناصب تعليميّة وحتّى قياديّة في بعض المدارس اللاهوتيّة والكنائس. لذلك يمكننا اعتبار ستّينيّات القرن العشرين زمن ظهور اللاهوت النسويّ.

لكنّ هذا اللاهوت لم يولد من العدم. فالعصر الوسيط شهد محاولاتٍ لاهوتيّة نسويّة ككتابات هيلديغارد من بينغِن Hildegard of Bingen وجوليانا النرويجيّة Julian of Norwich وتيريزيا الأفيليّة، واعتراف الكنيسة بكتاباتهنّ يعني الاعتراف بقدرة النساء على دراسة اللاهوت والكتابة فيه وتعليمه ووعظه. ووجد بعضهم في كتاباتهنّ تأكيداتٍ على الرموز النسويّة الإيجابيّة، خصوصًا صورة

حكمة الله، وتساوي المرأة والرجل روحيًّا في مسألة الخلاص[٤]. كلّ ما كان ينقص حينها هو ثقافة تستطيع انتقاد النموذج الذَكَريّ المهيمن، وتخيّل تغييرٍ في العلاقات الاجتماعيّة بين الجنسَين.

يمكننا أن نذكر في هذا المجال كريستين دي بيتزان Christine de Pizan، وهي إيطاليّة كتبت في فرنسا بين السنوات ١٣٩٠-١٤٢٩ في أثناء الجدال حول طبيعة المرأة هل هي صالحة أم شرّيرة. فدافعت في كتابها: **كتاب مدينة السيّدات** *Le livre de la cité des dames* عن قدرة النساء على الفضيلة، وذلك ردًّا على مجادلات بعض المعادين للنساء من رجال الكنيسة والشعراء الّذين اعتبروا المرأة شرّيرة، وسببًا لسقوط الرجل في الخطيئة.

لم يكن عصر النهضة والإصلاح البروتستانتيّ لصالح المرأة، خصوصًا من القرن الخامس عشر حتّى السابع عشر. فالانتقادات ظلّت في الإطار الذَكَريّ، لا بل عزّزت الدور الذَكَريّ في الهيمنة. ويُعتَبَر أغريبا فون نيتّسهايم Agrippa von Nettesheim الألمانيّ حالة فريدة إذ ألّف كتاب **في نبل الجنس الأنثويّ وسموّه** *On the Nobility and Preeminence of the Female Sex*، وهو مزيج من الدفاع عن مساواة المرأة للرجل وتصريح عن فوقيّتها الأخلاقيّة. ويعلن أغريبا أنّ حالة الخضوع التي تعيشها المرأة لا تستند إلى طبيعتها الأضعف جسديًّا ولا إلى مشيئة الله، بل هي حصرًا نتيجة استبداد الذَكَريّة والرغبة في الهيمنة على النساء[٥]. لكنّ هذه الأصوات المدافعة عن المرأة ظلّت منعزلة ولم تصبح تيّارًا مؤثّرًا.

(٤) Cf. Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption: A Theological History* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998), pp. 81-92, 104-111.

(٥) Ruether, *Women and Redemption*, p. 130.

وشهد القرن السابع عشر في إنكلترا ما يشبه حركة الخطاب النسويّ، وقد ظهر في سياقَين اجتماعيَّين: المسيحيّة الرؤيويّة الأصوليّة، التي ظهرت في الطبقات الشعبيّة، والأنسنيّة التي ظهرت في تسالي طبقة النخبة. وأوّل نموذجٍ للّاهوت النسويّ نجده عند مارغريت فِل Margaret Fell وحركة الكويكر Quaker. ففي العام ١٦٦٦ قامت فِل بإعادة بناء العهد الجديد لتنادي بسلطة النساء في إعلان الكرازة، وذلك في كتابها: **تبرير كرازة النساء بحسب النصوص المقدّسة** *Women's Preaching Justified According to the Scriptures*. فبحسب فِل، لم يسمح المسيح بكرازة النساء علانيةً وحسب، بل إنّ هذه الكرازة هي أساس ولادة الكنيسة حركةَ فِداء(٦).

ونجد نمطًا آخر للنسويّة لدى ميري أستيل Mary Astell وهي أنسنيّة أنغليكانيّة، كتبت في العام ١٦٩٤ كتاب **مقترح جادّ للسيّدات** *A Serious Proposal to the Ladies* اعتبرت فيه أنّ المساواة في التعليم بين الفتيان والفتيات هو الشرط اللازم لتساوي نموّ نفوسهم في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى.

لقد بدأت براعم اللاهوت النسويّ بالتفتّح، ومع ذلك ظلّت هذه المحاولات مهمَّشة بسبب استبعاد النساء عن السلطة الكنسيّة والمؤسّسات التربويّة والثقافيّة.

لم يكن المجتمع قادرًا على تصوّر مشاركة المرأة في الحياة السياسيّة والاقتصاديّة. فحتّى ثورات التحرّر والاشتراكيّة في القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر، التي ثارت على هيمنة الطبقة الأرستقراطيّة أو الرأسماليّة، عزّزت الهيمنة الذَكَريّة. لكنّها

(٦) Ruether, *Women and Redemption*, pp. 138-140.

أعطت بعض النساء أدواتٍ جديدة لاستعمالها في العلاقة بين الجنسَين. فقد ظهرت بعض الكتابات النقديّة في فرنسا وإنكلترا وأميركا، طبّقت المبادئ الليبراليّة والاجتماعيّة لكي تغيّر التنظيم الاجتماعيّ وتسمح بالمساواة بين الرجل والمرأة في المجتمع الجديد.

من الحركات النسويّة إلى اللاهوت النسويّ

في منتصف القرن التاسع عشر، صارت المطالبة بالمساواة بين الجنسَين حركة منظّمة تسعى إلى المناداة بحقوق المرأة في الامتلاك والتعليم العالي والحقوق المدنيّة والسياسيّة. وظهرت الحركات النسويّة في الولاياتَ المتّحدة الأميركيّة مع الحركات المناوئة للاستعباد. في هذه الأجواء نستطيع أن نجد بعض الجهود المنظّمة لتحدّي النماذج المجنسنة في اللاهوت المسيحيّ، التي تدعم إيديولوجيّة الهيمنة الذَكَريّة. ولعلّ أشهر اللاهوتيّات النسويّات الأميركيّات في القرن العشرين هنّ سارة غريمك Sarah Grimke (**رسائل في تساوي الجنسَين وظروف النساء** *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Women*، ١٨٣٧)، ولوكريسيا موت Lucretia Mott (**عظات** *Sermons*، ١٨٤٠-١٨٧٩)، وإليزابيث كادي ستانتون Elizabeth Cady Stanton (**نساء الكتاب المقدّس** *The Women's Bible*، ١٨٩٥).

بَنَت كلّ من غريمك وموت تفكيرهما على تقليد الكويكر الذي سمح للنساء بالوعظ وترأّس الصلوات منذ القرن السابع عشر؛ وأسّستا نقدهما اللاهوتيّ على تساوي الجنسَين في صورة الله، وقالتا إنّ نيّة الله ورغبته هي التساوي الاجتماعيّ بين الجنسَين. وأضافتا أنّ الهيمنة الذَكَريّة خانت هذه الرغبة، وأنّ التفرقة الجنسيّة

هي خطيئة ضدّ النساء وضدّ الله، وتشويه لنيّة الله في الخليقة. فعلى التساوي بين الجنسَين أن يتخطّى العلاقات الشخصيّة ليعيد بناء المجتمع ويصلحه ويصلح الخليقة. وتبنّت ستانتون وجهة نظرٍ أشدّ جذريّةً تجاه النصوص المقدّسة، فلم تعتبرها إساءة قراءةٍ قام بها لاهوت تفرقة جنسيّة لاحق، بل هي نفسها من إنتاج التفرقة الجنسيّة. فهاجمت الكتاب المقدّس نفسه واعتبرته منحازًا جنسيًّا، وسعت إلى لاهوتٍ نسويّ وأخلاقٍ متحرّرَين منه.

نتج من الموجة النسويّة الأولى (١٨٤٠-١٩٢٠) تحرُّر جزئيّ للمرأة. وسُمِحَ للنساء بنَيل التعليم العالي وحقّ الامتلاك والتصويت في الولايات المتّحدة الأميركيّة. وحدث أمر مشابه في مجتمعاتٍ أخرى متحرّرة كإنكلترا. ولكنّ هذه التغييرات خَبَت بسبب تيّاراتٍ شدّدت على التراتبيّة في الجنس، خصوصًا التفرقة في العمل بحسب الجنس. وبدا اللاهوت النسويّ في أوائل القرن العشرين كجزءٍ من الحركات النسويّة التي تمّ تجاهلها على حساب إنجيلٍ اجتماعيٍّ يلحّ على أنّ الذَكَر هو ربّ الأسرة، وأنّ البيت هو مكان المرأة وعملها. وساهم بذلك ظهور التيّارات المحافظة. وظلّ الأمر على هذا النحو حتّى الستّينيّات، حيث عاد اللاهوت النسويّ إلى الواجهة.

حدث في أواخر الستّينيّات تطوّران في الولايات المتّحدة الأميركيّة دعما ظهور لاهوتٍ نسويٍّ باتّساعٍ أكبر. أوّلًا ولّدت الحقوق المدنيّة والحركات المعادية للحرب نقدًا واسعًا للأنماط العرقيّة والطبقيّة والعسكريّة التي كانت تحدّد المجتمع الأميركيّ. كانت هذه الحركات تتجاهل في البداية نوع الجنس وتعزّز الهيمنة الذَكَريّة في اليسار. فبرزت الحركة النسويّة من منبعَيْن: النساء البيض الليبراليّات في الثقافة والحكومة والوظائف، اللواتي سعين إلى إدماج النساء بشكلٍ كاملٍ في هذه الوظائف؛ ونساء اليسار

المستاءات من شوفينيّة اليساريّين في التمييز الجنسيّ. فكوّنت هذه المجموعة الثانية نسويّة راديكاليّة تطمح لتحوّلٍ في العلاقات الاجتماعيّة وفي العلاقة بين الجنسَين، بما فيها هيمنة الميّالين إلى الجنس الآخر.

ثانيًا، النساء في الكنائس، خصوصًا في البروتستانتيّة الليبراليّة، صرن يدرسن اللاهوت ويترأّسن الخدمة منذ أواخر القرن التاسع عشر. وازداد في الستّينيّات عدد البروتستانت الّذين يوافقون على رسامة قساوسة نساء: الميثوديست وكنيسة المشيخيّين الشماليّين (١٩٥٦)، اللوثريّة (١٩٦٥)، الأسقفيّة (١٩٧٥). وفتحُ الباب أمام رسامة النساء في السبعينيّات دفع كثيراتٍ إلى دراسة اللاهوت. وازداد عدد اللواتي نلن شهادة الدكتوراه في حقول اللاهوت، وصرن يدرّسن في الجامعات. فنال اللاهوت النسويّ وللمرّة الأولى أساسًا مؤسّساتيًّا في التعليم اللاهوتيّ المسيحيّ. وقاد ازدياد حضور النساء كطالباتٍ وقساوسة ومعلّماتٍ في الكنائس إلى ولادة لاهوتٍ نسويٍّ من الحركة النسويّة. وصار على النساء الملتزمات بهذا التعليم والخدمة أن يلتزمن بنقد وإعادة بناء التقليد الذي استبعدهنّ تاريخيًّا، وبرّر استبعادهنّ لاهوتيًّا، من أجل دعم اندماجهنّ ثانيةً ودعم حقّهنّ في القيادة.

النسويّة في الكنيسة الكاثوليكيّة

إنّ تطوّر اللاهوت النسويّ في الأجواء الليبراليّة البروتستانتيّة لا يفسّر شهرة نساء كاثوليكيّات بين اللاهوتيّات النسويّات أمثال ميري دالي Mary Daly، وروزميري رادفورد روثر Rosemary Radford Ruether، وإليزابيث شوسلر فيورنتزا Elizabeth Schüssler Fiorenza، اللواتي بدأن أعمالهنّ اللاهوتيّة النسويّة

في أواخر الستّينيّات حتّى أواسط السبعينيّات، وتبعتهنّ أخريات أمثال مارغريت فارلي Margaret Farley، وميري جو ويفر Mary Jo Weaver، وإليزابيث جونسون Elizabeth Johnson، وسوزان روس Susan Ross. فظهور النساء الكاثوليكيّات للمشاركة في اللاهوت النسويّ يعكس ارتباط الحركات النسويّة بأمرٍ آخر في الستّينيّات، وهو المجمع الفاتيكانيّ الثاني الذي فتح بابَ التجديد والإصلاح على مصراعيه. وتبنّت الراهبات الكاثوليكيّات تدريجيًّا المنحى النسويّ في الكنيسة وطبّقنه لتجديد جماعاتهنّ الرهبانيّة.

وسمحت المسكونيّة الجديدة لكثير من النساء الكاثوليكيّات بنَيل تكوينٍ لاهوتيّ لدى المعاهد البروتستانتيّة الليبراليّة، وبامتهان تعليم اللاهوت في هذه المعاهد أو في فروع دراسة الأديان في الجامعات. لكنّ قليلات وجدن كرسيًّا تعليميًّا في الجامعات الكاثوليكيّة المنفتحة. وتعرّض تدريسهنّ في نهاية القرن العشرين لتهديد رقابة الأساقفة الكاثوليك على التعليم اللاهوتيّ الكاثوليكيّ، فلم يعد يُسمَحُ لأيٍّ كان بتدريس اللاهوت في المعاهد الكاثوليكيّة بدون تفويضٍ من الأسقف المحلّيّ. وبسبب حزم الكنيسة الكاثوليكيّة تجاه توق النساء إلى المساواة داخل الكنيسة، نال اللاهوت النسويّ الكاثوليكيّ طاقةً وتحفيزًا، في حين خفّ الحماس كثيرًا في البروتستانتيّة الليبراليّة، خصوصًا بعد رسامة نساءٍ قساوسة، وانصبّ اهتمام غالبيّة طالبات اللاهوت البروتستانتيّات على البحث في القضايا الراعويّة، وأُهمِلَ التفكير في اللاهوت النسويّ.

وقفت الكنيسة الكاثوليكيّة موقفًا متشدّدًا تجاه كهنوت المرأة، وأسّست امتناعها عن منح النساء درجة الكهنوت على أسس لاهوتيّة أنثروبولوجيّة (أي لا يمكن أن تكون النساء صورة للمسيح، وبحكم طبيعتهنّ الأنثويّة فإنّهنّ غير قابلاتٍ لنَيل الرسامة). فأثار هذا

الموقف اللاهوتيّات الكاثوليكيّات، وحثّهنّ على فحص الأسس العقلانيّة اللاهوتيّة لهذه الحجج ونقدها.

في العام ١٩٨٢، وعت بعض الكاثوليكيّات الأميركيّات وهمَ أن يُرسَمن ذات يومٍ في نظامٍ إكليرُسيٍّ كهنا، فبدأن بتأسيس «حركة كنيسة النساء»، تضمّ جماعاتٍ تحتفل بليترجيا حرّة لتغذية الروحانيّة النسويّة والعبادة والخدمة الاجتماعيّة. وصارت هذه الجماعات الليترجيّة النسائيّة المستقلّة في نظر لاهوتيّات نسويّات أمثال روزميري روثر وميري هنت Mary Hunt دافعًا لتصوّر لاهوتٍ نسويٍّ وليترجيٍّ أشدّ جذريّةً.

كانت رسامة نساء قسّيساتٍ في البروتستانتيّة تحتاج إلى أن تجعل مهامّهنّ تتوافق مع الجماعات التي لم تغيّر خطابها الدينيّ الذَكَريّ. فقادت هذه المحدوديّة إلى سرعة نشر فكرة كنيسة النساء بين البروتستانتيّات. وبدأت بعض اللاهوتيّات النسويّات والقسّيسات بتأليف جماعاتٍ ليترجيّة نسائيّة لتعالج الحدّ من عملهنّ في الكنائس الرسميّة. ووضعت لاهوتيّات نسويّات في التسعينيّات أمثال ليتّي راسل Letty Russell وريبيكا شوب Rebecca Chopp علم كنيسةٍ خاصٍّ بهنّ في سياق فكرة كنيسة النساء.

اللاهوت النسويّ خارج أميركا

في بداية الثمانينيّات، اشتغلت لاهوتيّات نسويّات كثيرات بالتدريس في الجامعات، وانشغلن بقضايا لاهوتيّة عامّة بعيدة تمامًا عن مسألة التمييز الجنسيّ. وصار اللاهوت النسويّ يُدرَّس رسميًّا في كلّيّات اللاهوت الأميركيّة كنوعٍ من أنواع اللاهوت. وتجنّبت اللاهوتيّات النقد الراديكاليّ للكتاب المقدّس، وأكّدن تلاؤمه مع

تحرير المرأة من التمييز الجنسيّ في الكنيسة والمجتمع. لقد خفّت نبرة الجهاد في صفٍّ واحدٍ، وحلّ التنوّع محلّها، ووجد كثيرون أنّ معلّماتهم النسويّات غافلاتٌ بشكلٍ واضحٍ عن خبرات النساء، تمامًا كما وجدت نساء الجيل الأوّل معلّميهنّ الرجال غافلين عن الاختلافات في الجنس. وتسلّمت راية اللاهوت النسويّ الأفريقيّات الأميركيّات، والإسبانيّات والآسيويّات، كلّ فئةٍ تنادي بحسب إطارها الثقافيّ. وانتقل اللاهوت النسويّ إلى الديانات الأخرى الموجودة في الولايات المتّحدة الأميركيّة، فظهر اللاهوت النسويّ اليهوديّ والبوذيّ. وتشعّب اللاهوت النسويّ المسيحيّ وأصبح تخصّصيًّا. فصار هناك لاهوت تحرير نسويّ، ولاهوت بيئة نسويّ، وتاريخ كنيسة نسويّ.. لكنّ الهوّة اتّسعت بين الكنيسة والأكاديميّة. وازداد عدد النساء اللواتي يدرسن اللاهوت من أجل ممارسة وظيفةٍ في الكنيسة، ولكنّهنّ لا يدرسنه بدافعٍ نسويّ، وبعضهنّ كنّ حتّى حذراتٍ من هذا اللاهوت.

ولم يجد اللاهوت النسويّ أرضًا خصبة في أوروبّا كي ينمو كما نما في أميركا. فالحركات النسويّة الأوروبّيّة لم تتّخذ الكنائس قواعد لها بسبب تيّار معاداة الإكليرُس السائد في هذا العالم القديم، بل اتّخذت طابع الليبراليّة العلمانيّة أو الماركسيّة، وهي تيّارات معادية للكنائس. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ المعاهد اللاهوتيّة الأوروبّيّة تتميّز بالصلابة، وبالتالي لم تجد النسويّات فيها فرصة للدراسة. فعلى الرغم من شيوع العداء للكنيسة الكاثوليكيّة في فرنسا، لم يُبالِ أحد بحركة اللاهوت النسويّ، مع أنّ التعابير النسويّة والنظريّات النسويّة لاقت رواجًا في هذا البلد.

في ألمانيا، رُسِمَت نساء قسّيسات منذ الستّينيّات، وبدأ البحث في اللاهوت النسويّ، ولكنّ المعلّمات النسويّات وجدن كراسيَ

تعليميّة قليلة في الجامعات. ودفع هذا الأمر اللاهوتيّات النسويّات إلى العمل خارج أوروبّا، مثل إليزابيث غروسمان Elizabeth Grossmann، التي درّست لسنواتٍ في اليابان لأنّها لم تنل وظيفة في التدريس بألمانيا. وتُعتَبَر البلاد الناطقة بالإنكليزيّة: إنكلترا واسكوتلاندا وإيرلندا، استثناءً، لأنّ عددًا من جامعات اللاهوت صارت قاعدة للدراسات والتعليم النسويّ منذ أواسط الثمانينيّات.

في الكنيسة الكاثوليكيّة الأوروبّيّة ظهرت لاهوتيّاتٌ نسويّاتٌ ألمعيّات. إلّا أنّ مواقف الفاتيكان من هذا اللاهوت دفعهنّ إلى التخلّي عن فكرة الإصلاح الكنسيّ، والاهتمام بالدراسات النسويّة النظريّة أو التركيز على الجوانب الاجتماعيّة كالعنف ضدّ النساء، أو تدريس النسويّة من خلال مجالاتٍ أخرى غير اللاهوت كتاريخ الفنّ أو تاريخ الكنيسة، كما حدث في إيطاليا.

وانتشر اللاهوت النسويّ في أميركا اللاتينيّة وأفريقيا وآسيا في الثمانينيّات، وتأثّر بلاهوت التحرير شديد التأثّر. بيد أنّه لوحظ الحضور القليل للّاهوتيّات النسويّات في مؤتمرات الجمعيّات المسكونيّة للاهوتيّي العالم الثالث (Eatwot). وبسبب ضعف الحضور هذا، لم يُعِر زملاؤهنّ الرجال المجتمعين طروحاتهنّ حول التفرقة الجنسيّة كثير الاهتمام، لأنّهم كانوا يعتبرون النسويّة ظاهرة العالم المتقدّم، وتفكيرًا برجوازيًّا. لكنّ الاجتماع المشترك بين مسكونيّة لاهوتيّي العالم الثالث (eatwot) والعالم المتطوّر (شمال أميركا وأوروبّا) في جنوة غيّر الأوضاع. فقد تعاضدت اللاهوتيّات النسويّات في كلّ القارّات لدعم نساء العالم الثالث ومطالبهنّ في مسألة التفرقة الجنسيّة. ونتج من ذلك تأسيس لجنة المرأة في مسكونيّة لاهوتيّي العالم الثالث، دعمت مسارًا تستطيع نساء العالم الثالث أن تصيغ من خلاله لاهوتها الخاصّ ببيئتها بحسب أوضاعها

الثقافيّة والوطنيّة. ونُظِّمَت لقاءات وطنيّة وإقليميّة ثمّ دوليّة جمعت لاهوتيّات آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينيّة.

الصراع النسويّ النسويّ

إنّ الحركات النسويّة في العالم الثالث تختلف تمام الاختلاف عن الحركات النسويّة في العالم المتقدّم، سواء من حيث أسلوب التفكير أو القضايا التي ينبغي الدفاع عنها. وقد أثّر هذا الاختلاف شديد التأثير بلاهوت العالم الثالث النسويّ، حيث سعى هذا اللاهوت إلى إبراز كرامة المرأة، والدفاع عن حقوقها البسيطة البدائيّة من خلال الاعتماد على الوحي الإلهيّ، واللاهوت الأدبيّ، والكتاب المقدّس، والتقليد الكنسيّ. بالإضافة إلى ذلك، اضطُرّ اللاهوت النسويّ بدول العالم الثالث إلى الصراع ضدّ جبهتين: العداء للنساء في هذه الدول بحجّة الحفاظ على الثقافة والتراث، واللاهوت النسويّ الغربيّ الذي يلحّ على قضايا ثانويّة في نظر نسويّات العالم الثالث ويهمل القضايا الأساسيّة. فعلى سبيل المثال، انتقدت ميرسي أمبا أودويويي Mercy Amba Oduyoye، وهي لاهوتيّة من غانا، عناد النسويّات الغربيّات ضدّ ختان المرأة بأفريقيا من دون أن ينتبهن إلى استغلال بلادهنّ الاقتصاديّ لبلدان العالم الثالث، الذي تدفع النساء الأفريقيّات ثمنه غاليًا. وكتبت إلسا تامِز Elsa Tamez، وهي لاهوتيّة من كوستاريكا، في هذا الشأن:

«ينبغي أن نضع تحليل مقاومة العنف الموجّه ضدّ النساء داخل الثقافة المحلّيّة، وينبغي أن نربطه بالهيمنة الأبويّة للثقافات الغربية التي تفرض نفسها على العالم. فإن لم نفعل ذلك، سوف يخيب أملنا، لأنّ جميع الثقافات شرّعت بطريقةٍ أو بأخرى سلطة الرجال

على النساء. فولّد هذا الأمر عنف الأعلى ضدّ التابع له، الذي يُعتَبَرُ أدنى. ويتضاعف هذا العنف حين تهيمن ثقافة على أخرى»[٧].

لقد سعى اللاهوت النسويّ الغربيّ إلى إيجاد شرحٍ عامٍّ للتمييز الجنسيّ في المجتمعات وتبعيّة المرأة للرجل، واعتبر أنّ المجتمع الأبويّ هو عدوّ النساء المشترك، وسعى إلى تنقية المسيحيّة من رموزه وممارساته الذكوريّة؛ في حين أشارت اللاهوتيّة السوداء دولوريس ويليامز Delores Williams إلى أنّ النساء السود «لا يتعرّضن للقمع من الرجال وحدهم، بل من النساء البيض»[٨].

---

(٧) Elsa Tamez, 'Cultural Violence against Women in Latin America', in Mary John Manazan et al. (eds.), *Women Resisting Violence: Spirituality for Life* (Maryknoll, NY: Orbis Press, 1996), p. 13.

(٨) Delores S. Williams, 'The Color of Feminism: Or Speaking the Black Woman's Tongue', *Journal of Religious Thought* 43:1 (1986), p. 48.

الفصل الثاني

قضايا لاهوتيّة نسويّة[1]

لا أحد يستطيع أن يُنكِرَ أنّ المجتمعات البشريّة مبنيّة منذ زمنٍ طويلٍ على أساس الأبويّة أو الذَكَريّة. نَسَبُ المولود يرتبط بالأب، وتعدّد الشركاء في الحياة الزوجيّة هو من حقّ الذكر، والله ذَكَر حتّى في تصوّر الديانات التي تؤمن بأنّ الله روح (أي غير مصنّفٍ جنسيًّا). ونتيجةً لذلك، تمّ تهميش الأنثى وإبعادها وحتّى استعبادها. إنّها الجنس الضعيف القاصر، تابعة دومًا للأب أو للزوج. ونالت التقاليد والأعراف التي تحطّ من شأن المرأة دعمًا من تفسيرٍ مشوّهٍ لحقيقة الوحي، فبدا استعبادها أو دونيّتها وكأنّها مشيئة إلهيّة: لقد قرّر الله بحكمته التي لا يُسبَرُ غورها أن تكون المرأة خاضعة للرجل.

ووعت حركات تحرير النساء أنّ عمليّة التحرّر تتطلّب هدم مفاهيم المجتمع بكامله من أجل إعادة بنائه. وبما أنّ الدين ساهم مساهمةً فعّالة في تكوين هذه المفاهيم، لا بدّ له من أن يطال الديانات وقوالبها وتصوّراتها. لذلك عكفت اللاهوتيّات النسويّات على إنشاء لاهوتٍ يعيد النظر بجميع العقائد وطرائق فهمها

(١) Ideas inspired from: Carol P. Christ, 'Feminist theology as post-traditional thealogy', in, *The Cambridge companion to Feminist Theology*, edited by Susan Frank Parsons (Cambridge University Press, 2004), pp. 81-92.

وتقديمها. فعمليّة الهدم لا تعني في نظرهنّ الإلغاء، بل إعادة الصياغة، والتطوير، والتعمّق لإيجاد الحقيقة الأعمق. إنّه هدم من أجل إعادة بناء. وسوف نعرض هنا بعض القضايا التي تناولها اللاهوت النسويّ[٢].

السلطة الأبويّة

السلطة، كما تُعاشُ عادةً في المجتمعات، هي صلاحيّة مُعطاة لشخصٍ أو مجموعة من أجل التضييق على اختيارات شخصٍ آخر أو مجموعة أخرى: السلطة التي لديّ تنتزع جزءًا من صلاحيّاتكم وتمنحني إيّاه. وتمنح المجتمعات هذه السلطة عادةً للأب. ولإعطاء هذا المنح شرعيّةً، صوّرت الله أبًا، مالكًا للكلّ، وصاحب السلطان المُطلَق، صوّرته ذَكَرًا يشارك بسلطانه كلّ مَن يشبهه، أي الذَكَر. وبالتالي، فإنّ الذَكَر الأرضيّ يمارس سلطته «**كسلطة إنابة**» منحه الله إيّاها.

تحتلّ النساء في هذا التعريف أدنى درجات السلّم التراتبيّ. ويأتي فوقها الرجال الفقراء، وكلّ مَن لا يستطيع (أو ليس) أن يكون أبًا. ووسيلة ارتقاء السلّم التراتبيّ هذا هي أن يُنكِرَ الإنسان ما هو عليه حقًّا، وأن يتشبّه بالأب الأعظم. هذا يعني للنساء أحد أمرَين: أن يصرن أقوى، وأخشن؛ أو يرضخن للمجتمع والدين اللذَين يلحّان على أنّه ينبغي للنساء أن يبقين في حالة التابع، ويطعن التحديدات التي وضعها الرجال. وانتبهت النساء الساعيات للتحرّر إلى هذا الفخّ، فكرّسن جهودهنّ من أجل مفهوم آخر للسلطة. لا السلطة التي تحدّ بل **السلطة التي تسمح بإنجاز تغييرٍ إيجابيّ يقود إلى دعم الآخرين بدل قمعهم**.

---

(٢) سوف نعود إلى غالبيّة الأفكار التي سنعرضها هنا في الفصول التالية.

على هذا الأساس **لا يسعى اللاهوت النسويّ إلى ارتقاء سلّم السلطة وبلوغ الذروة، بل إلى طرح هذا السلّم جانبًا**. إنّه لاهوت يأخذ خبرة النساء مع الله في عين الاعتبار، لا لرفض لاهوت الرجال بل لدعمه وإكمال النقص فيه، وإيجاد حلولٍ أخلاقيّة تحترم الجنسَين. فالتقليد الدينيّ يعادي النساء. لكنّ هذا التقليد، أقلّه في المسيحيّة، لا يتوافق مع الوحي، ويتطلّب إعادة نظرٍ من ناحية التفرقة التي يضعها مفهوم السلطة والتأثير[٣].

الخبرة الإيمانيّة

يتساءل اللاهوت النسويّ حول مصدر المعرفة اللاهوتيّة. فالمعرفة اللاهوتيّة تأتي من الخبرة الإيمانيّة: ما من إنسانٍ يستطيع أن يبحث في اللاهوت خارج خبرته في الإيمان. وهذه الخبرة تقوم على العلاقة بالألوهة، والعلاقة تتأثّر حتمًا بنوع الجنس. علاقة المرأة بالأشياء وبالأشخاص وبالله تختلف عن علاقة الرجل. لذا، فإنّ كلّ ما في التقليد المسيحيّ مبنيّ على خبرة حياة الرجال. وغالبيّة الرجال متأثّرون بالإيديولوجيا الذَكَريّة. إنّهم ينظرون من مكانتهم الذَكَريّة إلى كلّ ما هو تحتهم في سلّم التراتبيّة الأبويّة، بما فيهم النساء، كأشياء أو، في أفضل الأحوال، كأشخاصٍ تابعين لهم وينبغي قيادتهم، وفي أسوأ الأحوال، ينبغي تهميشهم وإهمالهم. فحين يدرك الرجال بطريقةٍ لاواعية أنّهم من جنس الله الأب، تكون

---

(٣) سقطت بعض النسويّات في فخّ السعي إلى السلطة، وبعضهنّ الآخر في رفض لاهوت الرجال أو التقليد الكنسيّ، أو حتّى رفض النصوص المقدّسة. وبعد سنواتٍ من التخبّط، بدأت الأمور تسير في الاتّجاه الذي نصفه هنا، وهو الخطّ الأكثر شيوعًا الآن بين اللاهوتيّات النسويّات.

النساء في نظرهم بعيداتٍ عن الله، ومختلفاتٍ عنه تمامًا. وعليهنّ الطاعة.

مقابل خبرة الرجال الشائعة في الدين، نادى اللاهوت النسويّ باحترام خبرة النساء وضمّها إلى خبرة الرجال لتكتمل الصورة، ولنصل إلى مفهومٍ أعمق للوحي. وبما أنّ النسويّات رأين خبرة الرجال في النصوص المقدّسة وفي تفسيرها وصياغة التقاليد الدينيّة، طالبن بأن تحتلّ هذه النصوص وكلّ ما يرتبط بها من تفاسير وتقاليد المرتبة الثانية، وأن تُمنَحَ الخبرة الدينيّة المرتبة الأولى.

تقول روثر: «على خبرة المرأة أن تكون المصدر الأساسيّ لمضمون الحقيقة كما لمعاييرها»[٤]. لكنّ نسويّات أخريات خالفنها الرأي تمامًا. فعلى سبيل المثال، ورد في كتاب ميلر وغرِنتز ما يلي:

> «إنّ لبّ الجدال حول اللاهوت النسويّ يكمن في اعتبار الوعي النسويّ أعلى سلطةٍ في هذا اللاهوت، وكذلك استعمال خبرة النساء لتحديد ما هو معياريّ وما ليس بمعياريّ في الكتاب المقدَّس وفي التقليد المسيحيّ. والخوف النقديّ هو أنّنا حين نحصر «مبدأنا النقديّ» في وعي مجموعةٍ خاصّة وحدها - كالنساء - نلغي سائر المعايير لنلتزم بنقدنا الذاتيّ. وبالنتيجة، تواجه اللاهوتيّات النسويّات خطر إحلال إيديولوجيّةٍ جديدة محلّ القديمة»[٥].

وتخشى اللاهوتيّة ليندا هوغان Linda Hogan أن تتعرّض

---

(٤) Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology* (London: SCM Press, 1983), p. 12.

(٥) Ed. L. Miller and Stanley J. Grenz, *Fortress Introduction to Contemporary Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), p. 175.

الهويّة المسيحيّة للخطر حين لا يمنح التفكير النسويّ النصوص المقدّسة والتقليد أولويّة:

«إلى أيّ مدى يستطيع اللاهوتيّ أن يظلّ مسيحيًّا، حين يجعل خبرات النساء [وممارساتهنّ] فوق النصوص والتقليد وضدّها، معتبرًا إيّاها أساسًا وبالتالي مرجعًا؟ ألن تتفتّت الهويّة المسيحيّة إذا أعلنت كلّ مجموعةٍ أولويّة خبراتها على النصوص المقدّسة والتقليد، وسمّت نفسها مسيحيّة؟ أليس هناك جوهر بغضّ النظر عن الخبرة إذا تمنّى شخص أن يسمّي نفسه مسيحيًّا؟»(٦).

نحن هنا أمام معضلةٍ لم يتمكّن اللاهوت النسويّ من حلّها بعدُ. فمن جهة، لا يستطيع هذا اللاهوت أن يفرض نفسه، وأن يكون له وقع وأهمّيّة، إلّا إذا حوى طابعًا شموليًّا، أي ما تختبره بعض النساء هو حقيقة يجب تعميمها على الجميع. ومن جهةٍ أخرى، يثور اللاهوت النسويّ على لاهوت الرجال، وعلى الكتاب المقدَّس أحيانًا، لأنّه شموليّ. لذلك انقسمت النسويّات إلى فريقَين: فريق رفض التعميم ونادى بقبول التعدّديّة، حتّى وإن حوت خبرات بعض النساء انحرافًا، فالروح القدس العامل في التاريخ كفيل بتنقية الإيمان من هذا الانحراف. وفريق آخر نادى بالعمل من أجل وضع معايير نسويّة تسمح بتمييزٍ صارم يتمّ فيه فحص أصالة الخبرات. فالخبرات ليست غنيّة بشكلٍ متساوٍ، ومن الضروريّ تمييز الخبرات المنحرفة عن التي يمكن الإقرار باستقامتها. وهذا التمييز تقليديّ في اللاهوت، وعلى اللاهوت النسويّ أن يتبنّاه ويستعمله في شأن النساء. وبما أنّ التمييز يعتمد على الكتاب المقدَّس، لا يمكن استبعاد مرجعيّة النصوص المقدّسة. كلّ ما يمكن فعله هو

(٦) Linda Hogan, *From Women's Experience to Feminist Theology* (Sheffi eld, England: Sheffi eld Academic Press, 1995), p. 107.

تخطّي الفهم الأبويّ لها للوصول إلى معنًى أعمق يفي النساء حقّهنّ.

من التناقض إلى التكامل

يلفت اللاهوت النسويّ انتباهنا إلى ما يكمن وراء الخبرة. الذكور صاغوا خبراتهم الدينيّة وفكرهم اللاهوتيّ عن الله والعالم بطريقةٍ أبويّة، وخبرة حياة النساء تبيّن فكرًا آخر عن الله والعالم تتمّ صياغته بطريقةٍ أنثويّة، وهاتان الخبرتان تتكاملان للتقدّم في معرفة الله الذي لا يُسبَرُ غوره بدل أن تتعارضا. فإبعاد أيٍّ منهما يقود إلى الاكتفاء بنصف لاهوت.

قام الفكر الأبويّ بتقسيم كلّ شيء إلى قطبَين متعارضَين على الطريقة الأفلاطونيّة: رجل وامرأة، عقل وعاطفة، نَفس وجسد... واعتبر أحدهما إيجابيًّا والآخر سلبيًّا. ونجح اللاهوت النسويّ بالخروج من هذا التفكير القديم المبنيّ على تضادّ الثنائيّة لينادي **بالعلاقيّة**. كلّ ما هو موجود له علاقة بكلّ شيء: الرجل يتأثّر بالمرأة والمرأة تتأثّر بالرجل؛ العقل يتأثّر بالعاطفة والعاطفة تتأثّر بالعقل. إن ألغينا أحد الطرفَين دمّرنا الكائن البشريّ. نحن متّصلون بكلّ ما هو آخر. وغاية الحياة ليست تنمية فكرٍ موضوعيٍّ، بل تنمية العاطفة، لأنّها ضمان أن نظلّ بشرًا ولا نتحوّل إلى آلاتٍ. وكلمة تنمية تعني أنّنا في مسار صيرورةٍ دائمة. لا شكّ في أنّ اتّخاذ القرارات له أهمّيّة شديدة لصناعة المستقبل، لكنّ قراراتنا ليست عقلانيّة صرفة، لأنّها تتأثّر دومًا بمحيطنا وبتفضيلاتنا العاطفيّة.

إختبار الله

واجه اللاهوت النسويّ إشكاليّة اسم الله، وهو اسم مذكّر في

حين أنّ الله روح. وحاولت بعض النسويّات تأنيث هذا الاسم كردّة فعلٍ على تذكيره، في حين سلك اللاهوت النسويّ المعتدل مسلكًا آخر، **فلم يعتبر الله أوّلًا كشخصٍ بل كإمكانيّة كمال حياةٍ صالحة وبارّة**. الألوهة هي قوّة حياة، طاقة وإمكانيّة. والصورة التي تلبّي هذه الفكرة هي الروح القدس الذي يحفّز جميع المساعي باتّجاه العدالة ووفرة الحياة للجميع. فالحياة نفسها مقدّسة لأنّها تنتمي إلى الله.

وفتح مسار التفكير هذا طريقة تصوّرٍ لا تشوبها النزعة الأبويّة، وهي تصلح لجميع فروع اللاهوت. فالحقيقة لم تعد في تفسيرات أقوال الله كما يقرّرها الّذين يتمتّعون بسلطة الإنابة، ولا في حصرهم لله بصورة الإله القدير. حين يلتقي الناس ويتبادلون وجهات نظرهم بعيدًا عن السلّم التراتبيّ، تنكشف الحقيقة حينها من خلال خبراتهم الحياتيّة لمعناها. الخبرة الحياتيّة هي منبع للحقيقة. كانت هذه هي الحقيقة على الدوام. هذا يعني أنّ خبرة حياة الرجال الّذين يمتلكون سلطة الإنابة ليست المكان الوحيد لوحي الحقيقة الشاملة، فهناك أيضًا خبرة النساء والمقهورين والمهمَّشين. واللاهوت النسويّ يفسح المجال لخبرة حياة النساء.

إنّ اعتماد اللاهوت النسويّ على الخبرة، بدون استبعاد المرجعيّة إلى النصوص المقدّسة، يذكّرنا بأنّ الله يكلّم الإنسان آخذًا بعين الاعتبار مستوى تفكيره ودرجة نضجه وحالته الحياتيّة. وهذه حقيقة لاهوتيّة. فدراسات الكتاب المقدّس تبيّن بوضوحٍ كيف أنّ الله تدرّج مع الإنسان في إظهار حقيقته الأبديّة، فنقله من مستوى نضجٍ إلى آخر، حتّى بلغ الوحي ذروته بيسوع المسيح. وإذ لم يكن الناس قد بلغوا نضجًا يمكّنهم من نَيلِ الحقيقة مجرّدة – ولن يبلغوا هذا

النضج أبدًا في هذه الحياة - استعمل يسوع لغة المجاز والأمثال والتشابيه. فالحقيقة كلّها أُعطيَت بيسوع المسيح، لكنّها مغلّفةً بأغلفة ثقافيّة ولغويّة، وعلى مسار النضج الدائم للبشريّة أن ينزع الأغلفة تدريجيًّا للتقرّب من الجوهر الإلهي الموحى. وأخذ خبرة النساء في عين الاعتبار يندرج في مسار النضج هذا، وفي عمليّة «تقشير» الوحي من أغلفته الأبويّة، للوصول إلى اللبّ، جوهر الوحي، مشيئة الله العميقة التي تريد كشف كرامة الكائن البشريّ التي لا ترتبط بنوع الجنس، ومساعدته على بلوغ ملء كيانه.

إله محرّر

تبنّى اللاهوت النسويّ منهج لاهوت التحرير أداةً لتخطّي النماذج الأبويّة الشائعة ونتائجها. فعلى الرغم من أنّ لاهوت التحرير لا يعادي النظرة الأبويّة، يلحّ هذا اللاهوت على أنّ الله يحبّ الفقراء والضعفاء حبًّا تفضيليًّا. لاهوت التحرير يعبّر عن نفسه ويقول إنّه لاهوت حوار بين النصوص المقدّسة والتقليد من جهة، وبين خبرات شعب الله في حياتهم اليوميّة الواقعيّة من جهةٍ أخرى. فالنصوص المقدّسة تبيّن أنّ الله يعمل في التاريخ. وتأمّل هذه النصوص مهمّ: بالتأمّل نفكّر في أوضاع واقعيّة، وبالتفكير نميّز ونرى أنّ غالبيّة البشريّة تعيش في ظروفٍ منحرفة عن الصلاح. جميع الشعوب تنال ملء نعمة الله، وعلى جميع الشعوب أن تفكّر في أوضاعها الواقعيّة لتقول أشياء مهمّة عن الله.

لقد اتُّهِمَ لاهوت التحرير بأنّه ماركسيّ. لكنّ انتقاد النظام الاجتماعيّ، والتساؤل كيف صار الفقراء فقراء ليس من خصوصيّة الماركسيّة حصرًا. إنّه تطبيق لوصيّة محبّة القريب، والاهتمام براحته. لذلك استعمل اللاهوت النسويّ مبادئ لاهوت التحرير هذه

ليتفادى جعل الدين رقابةً على الحياة أو العالم، وليجعله حافزًا يمنح قيمةً لمساهمة أيّ شخصٍ، وقيمةً للمساهمة بأيّ شيءٍ.

هناك مَن يقول إنّ الزمن عفا على لاهوت التحرير. فسياسات بلدانٍ كثيرة لم تعد تصغي إلى صوت الفقراء، وغيّرت سلّم الأبويّة، وجعلت سلطة الإنابة بيد مَن يملك. وفقدت الشعوب أملها من العمل لأجل عالمٍ عادلٍ باسم الله. وها إنّ اللاهوت النسويّ يسعى لإبقاء شعلة هذا الأمل مشتعلة، لأنّه لا يزال هناك رجال ونساء مقموعون بطرائق مختلفة. لذلك يفهم اللاهوت النسويّ المعتدل نفسه بأنّه خطوات صغيرة تجعلنا نسلك في الاتّجاه الصحيح.

الله يريد علاقاتٍ عادلة

آمنت النسويّات بأنّ جوهر الإنجيل هو أن يكون صوت مَن لا صوت لهم. فمحبّة الله ومحبّة القريب هي خلاصة الشريعة والنبوءات. كان هدف المسيحيّة هو نشر إمكانيّة العيش معًا، والتعاون على المستوى الفرديّ وبين المجتمعات، وتخطّي العنصريّة والتفرقة بين الجنسَين. ولكنّ الألفي سنة التي انقضت بيّنت إخفاق تحقيق هذه الرؤية. فهل ينبغي ترك المسيحيّة بسبب ذلك؟

اللاهوت النسويّ يسعى بإصرارٍ إلى أن يظلّ لاهوتًا مسيحيًّا لا لاهوتًا عامًّا للأديان. إنّه يؤكّد إيمانه بأنّ إله التقليدَين اليهوديّ والمسيحيّ ألغى الأبويّة، وأطلق عليها وعلى كلّ نتائجها اسم «الخطيئة»، لأنّ عيش النموذج الأبويّ يؤذي العديد من مخلوقات الله ويقمعها ويقتلها. لذلك من الضروري إعادة صياغة اللاهوت، حتّى وإن أدّت إعادة الصياغة هذه إلى نتائج تختلف تمامًا عن بعض تعاليم المسيحيّة التقليديّة.

واستعملت التيّارات اللاهوتيّة النسويّة كلمة هي مفتاح تفكيرها. إنّها «**المحبّة**». لا المحبّة بمعناها المجرّد، بل المحبّة طريقةً حياة. فاللاهوت النسويّ المتأصّل في خبرة الحياة اليوميّة، ويلحّ على العدالة الواقعيّة، يعتبر اللاهوت «فعل إيمانٍ لا أقوال». وعليه، فإنّ **المحبّة خارج سلّم تراتبيّة المقامات تقود إلى التحرّر، لأنّها لا تفكّر بتعابير الأعلى والأدنى، بل تفسح المجال للتبادليّة والمساواة**. حين يوصي المسيح تلاميذه ويقول: «مَن أَرادَ أَن يَكونَ أَوَّلَ القَوم، فَلْيَكُنْ آخِرَهم جَميعًا وخادِمَهُم» (**مر ٩: ٣٥**)، فإنّه لا يصف علاقة عموديّة فيها الفوق والتحت، بل علاقة أفقيّة يرتبط الجميع فيها بعلاقاتٍ تبادليّة. النقطة في الدائرة أو المستقيم هي أوّل وآخر في آنٍ واحد. هذه هي المحبّة التي يلحّ اللاهوت النسويّ عليها.

الوِدّ والعشق

تتّسم المحبّة الواقعيّة في اللاهوت النسويّ **بالودّ**، وتتضمّن الصفات **العشقيّة**. بالودّ نحرّك أفضل ما في الإنسان. الودّ يسمح بأسلوب علاقةٍ جديدٍ قوامه المحبّة والعدالة بين الشعوب. الودّ والعشق بين النساء يثير في النظام الأبويّ فكرة الانحراف، لأنّ هذا النظام يفرض على النساء أن يوجّهن ولاءهنّ وحميميّتهنّ تجاه الرجل، ولذلك يقوم هذا النظام بعزل المرأة، وجعلها فريسة الحسد والغيرة.

ترى النسويّات أنّ الودّ يحمي النساء من التقوقع، ويجعلهنّ يعرفن مَن هنّ وكيف يستطعن المشاركة في المجتمع. علينا أن نودّ بعضنا بعضًا ونودّ الله، لأنّ يسوع يقول: «أدعوكم أحبّائي» (**يو ١٥: ١٥**). الودّ يتضمّن مساواةً أكثر من الحبّ الرومانسيّ أو الحبّ الأموميّ أو حبّ الشفقة. إنّه يحثّنا على تجميع قوانا لنكون ودودين،

وأن نعمل بمحبّة، وأن نتعلّم كيف نقبل حبّ الآخر، ونساند الآخر. فغاية الودّ هي العدالة، والعلاقات العادلة، وعليه أن يوسّع باستمرارٍ آفاقه، ويغامر في العالم، ويخلق «معاهداتٍ غير مألوفة».

بالإضافة إلى الودّ والمعاهدات غير المألوفة، يلحّ اللاهوت النسويّ على العشق أو الإثارة الجنسيّة. وقد أثار هذا الموضوع حفيظة كثيرين، واتُّهِمَت النسويّة بأنّها تريد تشريع المثليّة الجنسيّة. ولم تتعجّب اللاهوتيّات النسويّات من هذا الارتياب. فالكنيسة، بحسب رأيهنّ، لم تعالج حتّى الآن الموضوعات الجنسيّة بطريقة واقعيّة، بل ظلّت في خطابها على مستوى المثاليّات التي يغلب عليها طابع التبتّل، والممارسة الجنسيّة في الخطاب الكنسيّ لم تتحرّر بعد تمامًا من فكرة الإنجاب كغاية وحيدة لهذه الممارسة.

الإثارة الجنسيّة في اللاهوت النسويّ هي غير الانجذاب الجنسيّ بين الجنسَين. إنّها الطاقة الخلّاقة التي تتولّد من أجسادنا المجنسنة. فإرثنا الثقافيّ فصل الجسد عن الروح، وجعل الروح أسمى من الجسد. صحيح أنّهما مختلفان، لكنّهما يرتبطان أحدهما بالأكثر بعلاقةٍ لا تقوم على الأعلى والأدنى. فالطبيعة، الخليقة بكاملها، مقدَّسة لأنّها خرجت من يد الله. هذا يعني أنّ الله يقيم فيها ويعمل، ولا يزال يخلق فيها. ونحن مخلوقون بجسد، وبه تكمن قدرتنا. ويمكننا أن نستعمل هذه القدرة لنبني الآخرين أو نحطّمهم. صحيح أنّ الجسد قد يتحوّل إلى وسيلة عنفٍ، ولكنّنا نؤمن بأنّ نعمة الله تقيم في أجسادنا.

الجسد الأنثويّ

من المعروف أنّ علاقة النساء بأجسادهنّ معقّدة أكثر من

الرجال. عليهنّ أن يدلّلنه، ويجمّلنه، ويغيّرنه، لكي ينجذب الرجال إليهنّ. كان جسد المرأة - ولا يزال - ليس ملكها. فتيات كثيراتٍ لا يزلن يسمعن منذ صباهنّ أنّه يتوجّب عليهنّ الحفاظ على أجسادهنّ لأنّ الرجل، فارس الأحلام الآتي على حصانه الأبيض، الذي سيستولي على الفتاة ليجعلها شخصًا كاملًا، سيمتلك جسدها. هذا الجسد سيستقبل بذاره، الأرض التي سيتكوّن فيها الأطفال الّذين سيحملون اسم فارس الأحلام. الجسد هو مصدر هشاشة الفتاة. إنّه مكان العار والذنب. إنّه ليس حسنًا على الإطلاق.

نادى اللاهوت النسويّ منذ البداية بالجسد، لأنّ المادّة هي أيضًا أداة لعمل الألوهة، والأهواء مقدَّسة. لم تتغيّر أفكار النساء عن أجسادهنّ بعد، وَهي بحاجة إلى المطالبة. ففي المجتمعات نجد حتّى الآن خطفًا وتحرّشًا، كما نجد رفضًا لبعض أجساد النساء غير الجذّابة.

ترى النسويّات أنّ الثقافة الأبويّة تنظر إلى العواطف بارتيابٍ وخوف. فالعواطف تهدّد الاستقلاليّة، وتُدخل الفوضى في النظام الذي يهيمن عليه الإله القدير، والذي يراه كثيرون يحصر العواطف باللحظة التي تخصب فيها النطاف البويضة من أجل الإنجاب. لذلك يطالب اللاهوت النسويّ بالعواطف ويفهمها بطريقةٍ إيجابيّة. العواطف في نظره، بما فيها المشاعر الجنسيّة، أمر شرعيّ. إنّها الطاقة التي تعمل في العلاقات الصحيحة. حين ننتقل من المجرَّد إلى المتجسِّد نطلق ثانيةً قوّة التعاطف والتخيّل.

قوّة اللغة

وعى الفكر النسويّ منذ البداية قوّة اللغة. فاللغة والفكر مرتبطان أحدهما بالآخر. واللغة تبيّن كيف يُنظَرُ إلى النساء. كثير

من النساء يعتبرن أنّ الإصغاء إلى لغة الكنيسة هو أوّل خطوةٍ للوعي وللغضب. فاستعمال صيغة المذكّر التي تشمل النساء أيضًا يدرجهنّ في الصور الذَكَريّة. ويصعب على كثيرٍ من الرجال أن يفهموا حقًّا أهمّيّة اللغة لدى النساء في اللاهوت والكنيسة.

الرجال لا يعون إطلاقًا أنّ اللغة الشائعة في اللاهوت والكنيسة تثبّتهم في جنسهم. إنّهم يرون أنفسهم عادةً ممثّلين للجنس البشريّ. فحتّى اللاهوتيّون الحاذقون مقتنعون غالبًا بأنّه ليس لله أعضاء تناسليّة، لكنّه يظلّ ذكَرًا، إذ كيف يشغل أعلى مرتبة ويكون قديرًا؟ فإذا طرح امرؤ اقتراح أن ننظر إلى الله على أنّه أنثى، إلهة، سيُنظَرُ إلى هذا الاقتراح بأنّه يحصر الله في وظيفة الخصوبة والإنجاب. هذا يعني أنّ النساء محصوراتٍ في قدرتهنّ على الإنجاب.

ترى النسويّات أنّ الارتباط التقليديّ بقصّة الخلق كارثيّ للنساء. فالأفعى في الميثولوجيا ترمز إلى إلهة الإنجاب والحكمة والشفاء. إنّها تحثّ على اكتساب المعرفة. لكنّ هذه الحيّة أهينت وفقدت قيمتها في القصّة الكتابيّة، لأنّ الذَكَرَ، كما تقول النسويّات، الذي دوّن هذه القصّة صوّر سعي حوّاء إلى المعرفة شرًّا وتمرّدًا يستوجبان العقاب. والعقاب هو التبعيّة للرجل. يقول الربّ لحوّاء: «إلى رَجُلِكِ تنقاد أَشواقُكِ وهُوَ يَسودُكِ» (**تك ٣: ١٦-١٧**). لقد جعلت رواية السقطة المساواة الخلّاقة بين الرجال والنساء أمرًا مستحيلًا. لا شكّ في أنّنا نقرأ هذه الرواية الآن آخذين سياقها في عين الاعتبار، ولكنّ النتائج التي تخصّ تقدير النساء لذواتهنّ وإيمانهنّ قلّما أخِذَت في عين الاعتبار.

إنّ النسويّات يقرأن رواية التكوين بعيونٍ جديدة ليرين قوّة الصراع الذي تعكسه بين الإله الذَكَر، المحارب، حامي المدن

والمؤسّسات الدينيّة، والمحافظ على النظام وأبي الأبناء من جهة، ومن جهةٍ أخرى الإلهة التي لا تمثّل الخصوبة، دورة الحياة، الإنجاب والبقاء على قيد الحياة والموت وحسب، بل تمثّل الحكمة أيضًا. ففي ستّينيّات وسبعينيّات القرن العشرين تمّ الإلحاح أكثر على لغة الله هذه. كثير من النسويّات أردن إلهة تحلّ محلّ الإله الذَكَر. وفي أيّامنا، هناك انتباه شديد إلى مسألة كيان الله الذي ليس مجنسنًا، بل يشمل الجنسَين. يمكننا أن نسمّي الله «أبًا»، ويمكننا أن نسمّيه «أمًّا». فإذا أردنا الكلام على الألوهة بتعابير بشريّة، يرفض اللاهوت النسويّ تصوير الألوهة وكأنّها ذَكَريّة حصرًا. كثير من النساء يتقن إلى كيانٍ إلهيٍّ لا يخجل من أن يُخاطَب بصيغة المؤنَّث، وأن يُصوَّر أُنثى. وهذا التوق عميق جدًّا، وهو يؤثّر في روحانيّة كثير من النساء في اللاهوت والكنائس. إنّه توق إلى أن يُقبَلنَ كما هنّ، مجنسنات، كائناتٍ بجسدٍ أنثويّ، وبملء الإنسانيّة في حالتهنّ هذه؛ لا مثل الرجال بل مساوياتٍ لهم في الكرامة والقيمة.

المساواة مسألة يصعب على الفكر الأبويّ أن يفكّر فيها. ولكنّ الألوهة خلقت الجنس البشريّ ذَكَرًا وأنثى، خلقت التنوّع بكلّ ما فيه من جمال. تقول مارسيلّا ألثوس - ريد Marcella Althaus-Reid في كتابها **لاهوت غير لائق: إنحرافات لاهوتيّة في الجنس، ونوع الجنس، والسياسة**:

> «كلّ اللاهوت هو لاهوت جنسيّ... لأنّ الثنائيّة تفصل بين الذكورة والأنوثة - وأهمّ الطرفَين هو الإيديولوجية الأبويّة - كلّ حجّةٍ تتضمّن دومًا أفكارًا ومشاعر مرتبطة بالجنسانيّة. فما نحتاج إليه هو لاهوت لائق. لاهوت يقول الأشياء بدون النظر هل هي لائقة أو مقبولة أو تتوافق مع قوانين اللاهوت الذَكَريّ. فاللاهوت الأبويّ جعل يسوع مهيمنًا على الإنتاج الروحانيّ للمعنى وللتبادل.

ومع ذلك نجد في الجذور على الدوام عدم ارتياحٍ تجاه لاواقعيّة إنتاج هذا اللاهوت وقوّته القامعة باسم الله أو باسم يسوع. علينا أن نسحب يسوع من تطبيقات «ذكوريّته» في اللاهوت التقليديّ... على اللاهوت غير اللائق أن يتماهى بالمسيح الشامل، بمسيحٍ غير مبنيٍّ على نوع الجنس. فلا ينبغي مناقشة ذكوريّة المسيح في حدّ ذاتها، ولا ينبغي استعمالها لتطبيقاتٍ عمليّة تميّز بين الجنسَين»(٧).

ومع ذلك كلّه تقول النسويّات:

«يصعب علينا التسامي على التصنيفات الأبويّة التي فُرِضَت علينا. فحتّى اللغة التي نملكها خاضعة لاستعمار المنطق الذَكَريّ ومحوريّة الأحكام المسبقة المجنسنة، وبالتالي يستحيل علينا أن نعبّر عن المعنى الساكن فينا من خلال خبراتنا. إنّه محكوم علينا بعدم الكلام»(٨).

مستقبل اللاهوت النسويّ

تحدّد اللاهوتيّة آن كار Anne Carr ثلاثة محاور أساسيّة في اللاهوت النسويّ(٩): الأوّل «**قراءة نقديّة للماضي**». وسيشمل النقد مقاطع العهد القديم التي تلقي على عاتق النساء مسؤوليّة الخطيئة، ومقاطع العهد الجديد التي تأمر النساء بالتزام الصمت داخل الكنائس (١ قور ١٤ : ٣٤)، وكتابات اللاهوتيّين التي لها تأثير في

(٧) Marcella Althaus-Reid, *Indecent theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* (Althaus-Reid 2000), p. 95.

(٨) Lisa Isherwood, Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Christologies* (Sheffield, 2001), p. 38.

(٩) Anne E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience* (San Francisco: Harper & Row, 1988), p. 7-8.

فكر الكنيسة، سواء كانوا من الآباء أو المدرسيّين أو الحديثين، والتي تعكس مختلف وجهات النظر الأبويّة.

المحور الثاني «**استعادة تاريخ النساء الضائع في التقليد المسيحيّ**». وتمثّل هذه الاستعادة أبحاث اللاهوتيّة النسويّة أليزابيث شوسلر فيورنتزا. ففي كتابها **إحياءً لذكرها** *In Memory of Her* تنطلق فيورنتزا من المرأة غير المُسمّاة التي تدهن يسوع بالطيب في بيت عنيا. فيقول يسوع لتلاميذه: «الحَقَّ أَقولُ لكم: حَيثُما تُعلَنِ البِشارَةُ في العالَمِ كُلِّه، يُحَدَّثْ أَيضًا بِما صَنَعت هذه، إِحْياءً لِذِكْرِها» **(مر ١٤: ٩)**. وتقول فيورنتزا: «على الرغم من قول يسوع، لم يصبح عمل المرأة الرمزيّ جزءًا من معرفة المسيحيّين للإنجيل. وحتّى اسمها ضاع... إسم الخائن نتذكّره ولكنّ اسم التلميذ الوفيّ نُسيَ لأنّه امرأة»[١٠].

المحور الثالث «**إعادة النظر في التصنيفات المسيحيّة**» بطريقةٍ تأخذ في عين الاعتبار جدّيًّا خبرة النساء. لقد تكوّن مركز العقيدة المسيحيّة باستعمالٍ حصريٍّ للّغة الذَكَريّة للإشارة إلى الله. وتؤكّد اللاهوتيّة إليزابيث جونسون أنّ «التحليل اللاهوتيّ النسَويّ يوضح أنّ الإصرار على اعتماد الرمز الأبويّ لله ليس سوى انتهاكٍ للوصيّة الأولى من الوصايا العشر، عبادة الأصنام»[١١].

(١٠) Elizabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1983), p. XIII.

(١١) Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), p. 39.

تطبيقات المحاور الثلاثة

إذا ربطنا هذه المحاور الثلاثة بالأنثروبولوجيا اللاهوتيّة نرى خصوصيّة مساهمة اللاهوت النسويّ باللاهوت المعاصر. ففي شأن المحور الأوّل قالت اللاهوتيّة ميري آن هينسدال «إنّ انتقاد التيّار الأساسيّ للأنثروبولوجيا اللاهوتيّة صار سمةً دائمة للّاهوت النسويّ منذ الستّينيّات. والتصحيح النسويّ للأنثروبولوجيا اللاهوتيّة ألحّ على ما هو أكثر من التصحيح لدمج النساء في التفكير اللاهوتيّ الأبويّ. فقد اهتمّ التصحيح برفع صوت النساء، لا كنقدٍ وحسب، بل كتحديدٍ للأنثروبولوجيا اللاهوتيّة»(١٢).

وفي شأن استعادة التاريخ الضائع، التفتت بعض المفكّرات إلى التقاليد المهمَّشة أو المُلغاة، التي تخصّ الشخص البشريّ داخل المسيحيّة، في حين نظرت أخريات إلى التقاليد غير المسيحيّة. فأثار هذا الأمر السؤال عن مقدار عمق المسيحيّة الأبويّة. واستنتجت بعض المفكّرات أنّ المسيحيّة أبويّة صرفة، فلم يعتبرن أنفسهنّ مسيحيّات، في حين أنّ نسويّات أخريات تمنّين تأكيد إمكانيّة وجود اللاهوت النسويّ داخل التقليد اليهوديّ المسيحيّ. «إنّهنّ يسعين إلى اكتشاف المعاني الأساسيّة الأعمق لمفهوم الله والمسيح والشخص البشريّ، ولمعاني الخطيئة والفداء التي يمكنها أن تنتقد تشويه هذه المفاهيم لتكون أدوات بيد الهيمنة الذَكَريّة»(١٣).

---

(١٢) Mary Ann Hinsdale, «Heeding the Voices,» in Ann O'Hara Graff, ed., *In the Embrace of God* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995), p. 23.

(١٣) Rosemary Radford Ruether, «Feminist Theology,» in Alan Richardson and John Bowden, eds., *The Westminster Dictionary of Christian Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), p. 211.

المحور الثالث هو اقتراح فهمٍ جديدٍ غنيٍّ للرسالة المسيحيّة.
تقول اللاهوتيّة ميشيل غونزاليز «إنّ عقيدة صورة الله ظلّت مفهومة طوال قرونٍ بطريقة مشوَّهة لصالح السلطة الذكَريّة، وجعلت النساء راضخاتٍ لإنسانيّتهنّ «الساقطة». ومراجعة النقد النسويّ حسابات قرونٍ من سوء فهم التقليد النسويّ يبيّن أنّ الرجل والمرأة يعكسان ملء الصورة الإلهيّة، وهذه الأنثروبولوجيا اللاهوتيّة تمثّل نظرة المساواة بين البشر، وتعكس صورة الله العلاقيّ الثالوثيّ الذي خُلِقنا على صورته»(١٤).

(١٤) Michelle A. Gonzalez, *Created in God's Image* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2007), p. 168.

الفصل الثالث

حين يكون الله أنثى[1]

الفكرة الشائعة لدى العامّة عن اللاهوت النسويّ هي أنّه لاهوت يطالب بأن نعتبر الله أنثى لا ذَكَرًا، وأنّ النسويّات يخاطبن الله بصيغة المؤنّث. إنّ هذه الفكرة تقدّم اللاهوت النسويّ بطريقةٍ كاريكاتوريّة. ولكنّها مع ذلك لا تخلو من الصواب. فالنسويّات يعلنّ احتجاجهنّ على جنسنة الله، واختيار الذكوريّة جنسًا له. ولكنّهنّ ينقسمن عمومًا إلى فريقَين: فريق يطالب بتصوّر الله في صفاتٍ ذَكَريّة وأنثويّة، وفريق آخر يلحّ على أنوثة الله، أقلّه بالنسبة إلى المرأة.

إنّ حجّة الفريق الأوّل كتابيّة. فقد ورد في سفر التكوين أنّ الله خلق «الإِنسانَ على صُورَتِه، على صُورَةِ اللهِ خَلَقَه، ذَكَرًا وأُنْثى خَلَقَهم» (تك ١: ٢٧). هذا يعني أنّ الرجل والمرأة، الذكورة والأنوثة معًا، هي صورة الله. لا الأنوثة وحدها ولا الذكورة وحدها. حجّة الفريق الثاني اختباريّة. فكما أنّ الرجال الّذين كتبوا الوحي انطلاقًا من اختبارهم لله تأثّروا بذكوريّتهم، واختبروا الله

(١) Ideas inspired from: Rita M. Gross, 'Feminist theology as theology of religions', in *The Cambridge companion to Feminist Theology*, edited by Susan Frank Parsons (Cambridge University Press, 2004), pp. 60-70.

ذَكَرًا، كذلك يحقّ للنساء أن يختبرن الله أنثى. لذلك سنخصّص هذا الفصل لعرض أفكار الفريق الثاني، وهو الفريق المتطرّف بأفكاره، وسنهتمّ في سائر الفصول بعرض أفكار الفريق الأوّل، وهي أفكار معتدلة، أكثر شيوعًا وأشدّ قبولًا في الأوساط اللاهوتيّة. ولكي نميّز بين الفريقَين، سنسمّي الفريق الثاني: **تيّار الإلٰهة**، أو لاهوت الإلهة.

الإلهة التي أومن بها

الله روح، والروح ليست مجنسنة. فلمَ نخاطب الله بالمذكّر؟ هذا هو اعتراض النسويّات، ومن هنا انطلق تفتيشهنّ عن سبب الكلام على الله بصيغة المذكّر. وفي مسار التفتيش هذا يلفت تيّار الإلهة انتباهنا إلى أنّ كلمة لاهوت باليونانيّة هي: ثيولوجيا. إنّها تعني تقليديًّا مفهوم (لوجيا) الإله (ثيو)، في حين أنّها كانت قبل ذلك ثيالوجيا أي مفهوم (لوجيا) الإلهة (ثيا). فإله إبراهيم وموسى الذَكَر يعود إلى أربعة آلاف سنة، في حين يعود تاريخ الآلهات الإناث إلى العصر الحجريّ وعصر ظهور الحضارات، أي إلى ثلاثين ألف سنة وما دون. فالإلهة هي الأقدم. إنّها الصورة الأولى في مجتمع ما قبل الخطيئة، مجتمع لم يعرف بعدُ الهيمنة والاستبداد اللذَين هما ثمرة الخطيئة. في هذا المجتمع البدئيّ الصافي، أظهر الله نفسه أنثى. إنطلاقًا من هذه القناعة يعود تيّار الإلهة إلى الأركيولوجيا ليستعيد صورة الإلهة الأنثى وطقوسها ويلاحظ ما فيها من جمال.

نسويّات كثيرات يؤيّدن قول نوتزاك شانج Ntozake Shange هذا:

«وجدتُ إلهةً في ذاتي، فأحببتها، وأحببتها بشغف»[٢].

(٢) Ntozake Shange, *For Colored girls who have Considered Suicide when the Rainbow is Enuf* (New York: Macmillian, 1976), p. 63.

فكلماتها تعبّر، بحسب مناصرات تيّار الإلهة، عن التحوّل العجيب في نظرة النساء إلى أجسادهنّ الأنثويّة وقوّة أنوثتهنّ. فتسمية القدرة الإلهيّة «إلهة» خلق نقلةً عميقة في طريقة نظرتهنّ إلى العالم.

«حين نغيّر طريقتنا في النظر إلى المرأة، يغيّر رمز الإلهة طريقتنا في فهم كلّ ما يرمز إليه الجسد الأنثويّ: الجسم؛ الأرض؛ المحدوديّة؛ التبعيّة المتبادلة؛ الموت. وحين تكون الأرض صورة لجسد الإلهة، سيستعيد جسد المرأة والأرض قدسيّتهما بعد أن أزيلت عنهما؛ وسيتغيّر فهمنا للقدرة الإلهيّة بعد أن يتمّ الإقرار بوجودها في عالمنا المحدود والمتغيّر»[٣].

يرى تيّار الإلهة أنّ صورة الإلهة كانت في الماضي البعيد توحي للنساء بأن يفتخرن بأنفسهنّ، وشجّعت الرجال على معاملة النساء والأولاد باحترام، وعلى تأكيد ارتباطهم بقوّة الحياة.

«فطقوس ديانة الإلهة تحتفل بارتباط البشريّ بمسار القمر وفصول الشمس، وتذكّر بأسرار الحياة والموت والتجديد والفرح والامتنان من الحياة الفانية. إنّها تشجّع على تقدير التنوّع والاختلاف، وتؤكّد أنّ النور والظلام، والربيع والشتاء، وكلّ الناس وكلّ الكائنات هي مقدّسة. فرموز الإلهة تحتفل بجسد الإلهة والجسد البشريّ وجسد الأرض، وتحثّ المشاركين على قبول تجسّد الحياة والعناية بجسد الأرض. طقوس الإلهة تحتفل بقدسيّة الأرض في خصوصيّتها، وتذكّر الجماعة بأنّ الأرض التي يقفون عليها مقدَّسة. طقوس الإلهة ورموزها توسّع فهم التبعيّة المتبادلة للبشر وتعمّقه، وتضمّ كلّ الكائنات وكلّ الشعوب. طقوس الإلهة

---

(٣) Carol P. Christ, Feminist theology as post-traditional thealogy', in, *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, edited by Susan Frank Parsons (Cambridge University Press, 2004), p. 81.

تشكّل الجماعات التي يمكن أن نضمّ إليها كلّ ما يخصّ الأرض وجميع الشعوب»[٤].

يظهر واضحًا من هذا الوصف أنّ تيّار الإلهة ينهج منهجًا بيئيًّا، فيدمج مفاهيم الخلق المسيحيّة بمفاهيم مستوحاة من الثقافات الآسيويّة، وأخرى من الديانات القديمة، ويفسّرها بطريقته. وتنبّهت اللاهوتيّات النسويّات إلى هذا الأمر، فحافظن، خصوصًا اللاهوتيّات الكاثوليكيّات، على مسافةٍ بينهنّ وبين تيّار الإلهة. هذا ما نجده مثلًا لدى ميري دالي التي رفضت كلّ أشكال الطقوس الثابتة أو التكراريّة، وكلّ أشكال الألوهيّة أو الحلوليّة التي يشيد بها تيّار الإلهة، واختارت بدلًا منها أنطولوجيّة «الصيرورة» التي ليس فيها نقاط ثابتة، ولا طقوس تكراريّة دورانيّة. تقول دفنِه هامبسون Daphne Hampson في كتابها **بعد المسيحيّة** *After Christianity* لا ينبغي أن تلي نقد النسويّة للمسيحيّة دعوة أخرى إلى إيمانٍ لاعقلانيّ، بل إلى ألوهة عقلانيّة. ومع ذلك يمكننا القول إنّ جسد المرأة عنصر أساسيّ في اللاهوت النسويّ، والاختلاف يكمن في تأويلات معانيه. لذلك سيظهر دور هذا الجسد في مختلف المواضوعات اللاهوتيّة التي تعالجها اللاهوتيّات النسويّات.

أحدث موقف تيّار الألوهة شرخًا بين النسويّات: فريق بقي داخل التقليد المتوارَث، وفريق آخر رغب في ترك التقليد والبُنى التراتبيّة فيه. وتيّار الإلهة ينتمي إلى هذا الفريق الثاني. فالمنتميات إليه ابتعدن عن التفكير الأكاديميّ، لأنّهنّ شعرن بأنّ الخطاب اللاهوتيّ التقليديّ يُصمتهنّ، فشكّكن في ما يعلنه اللاهوت على أنّه

(٤) Carol P. Christ, *op.cit.*.

حقيقة؛ واهتممن بالممارسة الدينيّة، خصوصًا الفرديّة والطقوس الجماعيّة، أكثر من اهتمامهنّ بمناقشة «الإيمان الصحيح».

وطرح خروج تيّار الألوهة عن التقليد مشكلاتٍ كثيرة أهمّها: كيف يمكننا أن نأخذ هذا التيّار على محمل الجدّ وهو يتكلّم بدون أيّ مرجعيّةٍ تبرهن صدق قوله؟ فالخروج عن التقليد جعل عابدات الإلهة المعاصرات لا يمتلكن تقليدًا متوارثًا تتلاءم معه خبراتهنّ. وبما أنّ خبرة كلّ امرأة تختلف عن خبرة غيرها، لم يتمكّن لاهوت الإلهة من خلق وحدةٍ بين الخبرات، فصار لاهوتًا متعدّدًا وذاتيًّا، يسمح بتنوّع في تفسير معانيه، ولا يقترح حقيقةً نهائيّة. وبرّرت لاهوتيّات الإلهة ذلك بأنّ لاهوتهنّ يتفادى الوقوع في أخطاء أنظمة اللاهوت التقليديّ التي غايتها خلق عقائد وخنق الإبداع والفردانيّة.

جدال في الأركيولوجيا

«في البدء... كان الله امرأة. هل تذكرون هذا؟» هكذا بدأت مرلين ستون Merlin Stone كتابها الشهير **حين كان الله امرأة**(٥). **وقد أدّى هذا النوع من الكتابات إلى أبحاثٍ تتحدّى القول: «في البدء خلق الله السماء والأرض».**

وظهرت في حركة الإلهة أسطورة جديدة للبدء. أسطورة تشبه هذه: في البدء عبد الجنس البشريّ الإلهة كقوّةٍ محرّكة داخل الطبيعة. وفهم الجنس البشريّ نفسه على أنّه جزء من نسيج الحياة، وعاش في انسجامٍ مع كلّ آخر وكلّ الكائنات. كان للمرأة والرجل قيمة لأنّهما ابنا الإلهة. وفي وقتٍ ما، تبلبل هذا الانسجام على يد

(٥) Merlin Stone, *When God Was a Woman* (London: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), p. 1.

النظام الأبويّ والعنف والحرب. وما الثقافة الحديثة التي تلحّ على إخضاع المرأة، واستغلال الطبيعة، والمناصب، والشراهة، والاستهلاك، والصراع، وتدمير التوازن البيئيّ، سوى نتيجة هذه البلبلة. فإذا تذكّر البشر الإلهة يستطيعون أن يتعلّموا ثانيةً كيف يعيشون في انسجامٍ أشدّ بعضهم مع بعض ومع كلّ الكائنات في الكون.

ما من نصٍّ أو تقليدٍ هو منبع لهذه الأسطورة الجديدة. فإذا أرادت لاهوتيّات الإلهة البرهان على صحّتها، يتوجّب عليهنّ الاستناد إلى شيءٍ ما. وبما أنّهنّ رفضن التقليد، لم يعد أمامهنّ سوى الأركيولوجيا. المشكلة هي أنّ الأركيولوجيا لا تستطيع أن تستغني عن الفرضيّات الكتابيّة، وهي فرضيّاتٍ ذَكَريّة. فالنساء اللواتي نلن تدريبًا أكاديميًّا، وكتبن في مسألة الإلهة انطلاقًا من منظور النسويّة، واستغنين عن الفرضيّات الكتابيّة التي تجعل المحوريّة الذكَريّة واقعًا تدعمه نصوص دينيّة ومرجعيّة، تمّ إهمال عملهنّ واعتباره هامشيًّا أو مبتذلًا أو خاطئًا.

في هذا السياق، تُعتَبَرُ أبحاث ماريّا جيمبوتاس Marija Gimbutas، وهي أركيولوجيّة ليتوانيّة، عاصفة أكاديميّة ومصدر جدل[٦]. فهي تعتبر أنّ حضارة أوروبّا القديمة (٦٥٠٠-٣٥٠٠ق.م) تختلف عن الحضارة الهندو-أوروبيّة التي دخلت بوساطة اللغات الهندو-أوروبّيّة. كانت حضارة أوروبّا القديمة مسالمة، وحَضَريّة، وزراعيّة، وفنّيّة، وأموميّة، تسودها المساواة وعبادة الآلهة.

(٦) Marija Gimbutas, *The Language of the Goddess* (London: Thames and Hudson, 1989), and *The Civilization of the Goddess* (San Francisco, CA: Harper San Francisco, 1991).

وبالعكس، كانت الحضارة الهندو-أوروبيّة تحبّ الحرب، وحركيّة، ووطنيّة، وأبويّة؛ دجّنت الأحصنة، وعبدت إله السماء الذي فوق الجميع.

درست جيمبوتاس الحضارات الهندو-أوروبيّة أربعين سنة، ونالت أبحاثها احترام الجميع. وتزامن نشر كتابها مع ظهور حركة الإلهة. وهو يحوي قائمة هامّة بالعناصر الرمزيّة الموجودة في آلاف التمائم، كما يحوي تحليلاتٍ للمعنى المستخلص من الكتابات المتأخّرة ومن الممارسات الشعبيّة. لكنّ التقليديّين والأركيولوجيّين أهملوا تدريجيًّا هذه الأبحاث. فالتقليديّون يعرفون القليل عن فترة ما قبل التاريخ، لذلك قالوا إنّ أبحاث جيمبوتاس خيال رومانسيّ؛ والمناهج الحاليّة للأركيولوجيا ابتعدت عن آرائها لأنّ هذه المناهج تمنع أيّ نقاشٍ حول الدين.

وقامت كارول ب. كرايست في كتابها **عودة ولادة الإلهة** بالبرهان على ما أسمته «افتراض الإلهة»، فعرضت محاولات كتّاب الكتاب المقدّس، والكتّاب اليونانيّين أمثال هيزيود، إلغاء عبادة الإلهة المنتشرة في عصرهم. وبيّنت كيف أنّ الباحثين المعاصرين في محوريّة الذكوريّة أمثال ميرسي إلياد اعتمدوا على نصوصٍ ذكوريّة وتقاليد، فنتج من ذلك اعتقاد أنّ أسطورة الأبوّة هي أسطورة البدايات. وتقرّ كرايست أنّ الباحثين ظنّوا أنّ اليونانيّين كانوا «أوّل الرجال العقلانيّين»، وأنّ جميع الحضارات مبنيّة على التراتبيّة وحبّ الحرب وهيمنة الذَكَر، وأنّ أسطورة عبادة الآلهة أو الإله تدعم العقلانيّة وتعكسها، في حين أنّ عبادة الآلهات أو الإلهة تعكس أو تدعم البربريّة واللاعقلانيّة والقصوف والذبائح الدمويّة. وتقول كرايست إنّ «غالبيّة الدارسين يؤمنون «بأسطورة التقدّم»، ويرتعدون

لفكرة أنّ ثقافة الماضي قد تكون بأيّ شكلٍ من الأشكال أفضل من ثقافتنا. فبانتظار أن يصير المفكّرون الذكور نقديّين لأهوائهم غير المُعلَنة وتعاليهم، لا يبدو أنّهم مستعدّون الآن لقبول أيّ أمرٍ واضحٍ يبرهن على انتشار عبادة الإلهة أو يبرهن على أنّ المجتمع المبكّر كان أكثر سلميّةً ومساواةً من مجتمعهم»[٧].

إنتقاد الإله التقليديّ الذكَر

يتصوّر الفكر الشعبيّ الله رجلًا عجوزًا أبيض البشرة يجلس على عرشٍ في السماء. وإذ رفض اللاهوت التقليديّ تصوير الله بصورة إنسان، قال إنّ الله متسامٍ. لا شكّ في أنّ هذه التصوّرات تقود إلى تخيّل الله في مكانٍ ما خارجٍ عن هنا، ومنفصل عن العالم. ولا يمكننا نكران تبنّي اللاهوت التقليديّ نظرة أفلاطون المُعبَّر عنها في كتاب **الآراء**، التي تقول إنّ القدرة الإلهيّة موجودة كلّيّةً بعيدًا عن العالم المتغيّر. لهذا السبب انتقد اللاهوت النسويّ (وليس لاهوت الإلهة وحده) «الفكر الثنائيّ» الذي يجعل غير المتغيّر أثمن من المتغيّر، والروح أسمى من الجسد أو المادّة، والسماء أرفع مقامًا من الأرض، والعقلانيّ أرقى من اللاعقلانيّ، والنور أعلى من الظلام، والذَكَر فوق الأنثى. فالفكر الثنائيّ يجعل الأنثى والجسد في مستوًى أدنى. إنّه يشجّع العنصريّة في وصفه للعقلانيّة بأنّها نورٌ في ظلام العالم المادّيّ. لذلك نادت اللاهوتيّات النسويّات من جميع الاتّجاهات بتبديل الفكر الثنائيّ بنماذج أكثر شموليّة. فما هو موقف لاهوت الإلهة؟

بالتعارض مع الإله التقليديّ، يعتبر هذا اللاهوت إلهته قدرةً

(٧) Carol P. Christ, *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality* (London: Routledge, 1998).

ملازمة للأرض والطبيعة والبشر. الأرض هي جسد الإلهة. الإلهة مانحة الحياة وقابضتها ومجدِّدتها، وتظهر في حلقة الولادة والموت والتجدّد أو إعادة التنظيم. فالإلهة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالحياة المتغيّرة. وخلافًا للإله المتسامي، لا تُنسَبُ إلى الإلٰهة المجسّدة كلّيّة المعرفة ولا كلّيّة القدرة. هذه هي أفكار لاهوت الإلهة بخطوطها العامّة. فإذا أردنا أن نكون أشدّ دقّة، سنواجه رفض عددٍ لا بأس به من المشاركات في حركة الإلهة. إنّهنّ يقلن: يكفينا أن نختبر قوّة الإلهة في التأمّل والطقوس. وربّما توافق الغالبيّة على أنّ الإلهة ليست خارجةً عن هنا، في السماء أو في مكانٍ ما خارج هذه الأرض. وقد تقول بعضهنّ: «نحن الإلهة»؛ وأخريات: «الإلهة هي الطبيعة»؛ وأخريات: «الإلهة هي ما يشبه الشخص الذي يعتني بالعالم ويصغي إلى صلواتنا».

تقول كرايست في كتابها **عودة ولادة الإلهة** إنّنا لا نستطيع أن نفهم الإلهة داخل إطار الثنائيّة التقليديّة. فالثنائيّة التقليديّة مبنيّة على قطبَي التسامي والضمنيّ[٨] (Transcendance and Immanence)، التوحيد والتعدّديّة. وهذه التعابير وجِدَت لتبرير نظرةٍ خاصّة لألوهةٍ عقلانيّة متسامية صفاتها الإشعاع والإنارة. فلا يمكننا أن نبني صورة للإلهة على هذا النمط، ولا أن نجعل الإلهة معاكسة لإله التقليد فتكون ضمنيّة أو لاعقلانيّة أو لاواعية، ظلامًا ومتعدّدة. فالإلهة تضمّ أبعاد طرفَي القطبَين معًا. إنّها عقلانيّة وشيء آخر غير العقلانيّة، متسامية وضمنيّة، نور وظلام، واحدة ومتعدّدة.

---

(٨) سنستعمل في هذا الكتاب تعبير التسامي (بدل المتعالي) للتعبير عن وجود الألوهة خارج الإنسان وخارج الكون، والضمنيّ (بدل الكمون) للتعبير عن وجوده داخل الإنسان وداخل الكون.

وتعتقد كرايست أنّه ينبغي لنا التخلّي عن الثنائيّة، وتبنّي الشموليّة، أيْ إنّ الألوهة تشمل الطرفَين معًا. في النظام الشموليّ تُفهَمُ الألوهة، من جهة، بأنّها مجسَّدة كلّيًّا في العالم: العالم هو جسد الألوهة. ومن جهةٍ أخرى تكون القدرة الإلهيّة أكثر من مجموع أجزائها: القدرة الإلهيّة هي شخص خلق من جسده (عالمه) تنظيمًا حيًّا موحّدًا، ويتفاعل بمحبّةٍ كاملة وفهمٍ مع كلّ فردٍ صنع له جسدًا.

وتعرّف كرايست الإلهة بأنّها قوّة الذهن والمحبّة المتجسّدة، وهي أساس كلّ الكائنات البشريّة وغير البشريّة. العالم هو جسد هذه القوّة. وقوّة الإلهة محدودة، وعليها أن تعمل بالاتّصال بالبشر وسائر الكائنات لتحقّق غاياتها. حين نحبّ بشكلٍ صحيح، وبذكاء، بجسدنا وبما يخصّ كلّ نسيج الحياة، نصغي إلى القناعة التي تقدّمها الإلهة إلينا.

نسيج الحياة

ترى لاهوتيّات الإلهة أفكار اللاهوت التقليديّ عن الطبيعة ومكانتها على النحو التالي: يتربّع الله على ذروة النظام التراتبيّ، فيحكم الإنسان والطبيعة. والإنسان، صورة الله، يحكم الطبيعة. فقد خُلِقَ الإنسان ليخدم الله، وخُلِقَت الطبيعة لتخدم الإنسان. ففي حين أنّ بعض تيّارات لاهوت العصر الوسيط تصوّرت كلّ الكائنات مرتبطة بما أسمته «سلسلة الوجود العظيمة»، تبعت تيّارات اللاهوت المعاصرة العلوم الحديثة، وقَبِلَت بأنّ «الطبيعة» مادّة «خالية من الروح». وفي أواخر القرن العشرين، بدأ اللاهوتيّون يتساءلون حول فرضيّاتهم، وأعلن عدد كبير منهم أنّ بعض الحيوانات أو كلّها تمتلك شكلًا من أشكال «الوعي». وقال لاهوتيّو البيئة إنّ النظرات

الدينيّة التقليديّة ساهمت في أزمة البيئة. لذلك يغلب على لاهوت الإلهة الطابع البيئيّ. والكلمة الأساسيّة في هذا اللاهوت هي: **نسيج الحياة**، أو شبكة الحياة. تعبير يعني أنّ كلّ المخلوقات مرتبطة بعلاقةٍ تبادليّة.

في لاهوت الإلهة، لا تتميّز البشريّة ولا الألوهة عن الطبيعة. فالأرض هي جسد الإلهة، وكلّ الكائنات مرتبطة بعضها ببعض «في نسيج الحياة». كلّ أشكال الحياة تحوي روحًا، والكلّ يشارك في دورة الولادة والموت والتجدّد وعودة الولادة. كلّ أشكال الحياة مختلفة بعضها عن بعض ومرتبطة بعضها ببعض في آنٍ واحد. فالتنوّع والاختلاف هما مبدأا الطبيعة العظيمان. والبشريّة مختلفة عن الكائنات الأخرى داخل الطبيعة، ولكنّها ليست أعلى منها ولا أفضل منها. لذلك شاع في حركة الإلهة أن يتمّ الاعتماد على إلهة ليس لها صورة بشريّة: المطر، الريح، الجبل، الكهف، النور، الظلام، الأسد، النحلة، البحر، الشمس... وصارت البيئة من الموضوعات الهامّة في حركة الإلهة.

في اللاهوت المسيحيّ التقليديّ، لا تُقبَلُ الحياة التي تنتهي بالموت على أنّها طبيعيّة، بل تُعتَبَرُ «نتيجةً للخطيئة». والخلاص يعد بتسامٍ عن هذه الأرض وحياةٍ أبديّة. أمّا لاهوت الإلهة فيرى الموت جزءًا من دورة الحياة، فيقبله ولا يخاف منه. هذه الأرض هي بيتنا الحقيقيّ. والموت هو النهاية المناسبة لحياتنا. كلّ موتٍ فرديٍّ تتبعه ولادة ثانية. وتجد بعضهنّ ارتياحًا لفكرة أنّ أجسادهنّ تتحلّل في الأرض، وتصير طعامًا لتجديد أشكال حياةٍ أخرى. وأخريات تأثّرن بالتقاليد الآسيويّة، فتصوّرن بعض أشكال الولادة المتكرّرة. إنّ هذه الآراء تبيّن أنّ البشر لا يعلمون بالضبط ما سيحلّ بهم بعد الموت.

فما يسمّيه اللاهوت التقليديّ «الشرّ الطبيعيّ» كالزلازل والفيضانات وغيرها، يقبله لاهوت الإلهة على أنّه بُعدٌ من مسار الأرض نحو التجديد وعودة الولادة. فمسار الأرض في الولادة والتجديد قد يسبّب ألمًا للبشر. ويعلن لاهوت الإلهة أنّ نعت أمرٍ ما بأنّه شرّ لأنّه لا يلائمنا وحسب هو أنانيّة صرفة. أمّا الكوارث الطبيعيّة التي يسبّبها الإنسان كالمجاعات والتصحّر بسبب الحروب أو العبث بالبيئة فهي غير مقبولة.

وفي النهاية، ترى بعض لاهوتيّات الإلهة أنّ الحياة داخل الطبيعة تتضمّن ما نسمّيه «الفقدان النهائيّ». فهناك تعدّد في الإرادات والغايات داخل نسيج الحياة. وواقع الحياة على الأرض هو أنّ الحياة تتغذّى من الحياة. نحن لا نستطيع أن نعيش بدون أن نقتل كائناتٍ أخرى لنأكلها. ليس كلّ مخلوقٍ يولد سيزدهر قبل أن يموت. فاللاهوت التقليديّ وفلسفات العصر الجديد New Age تؤكّد غالبًا أنّ كلّ خسارة هي جزء من «مخطّطٍ أسمى» أو يقود إلى «خيرٍ أعظم». مرّةً أخرى، يؤكّد تيّار الإلهة أنّ حالة الكائن الفاني التي هي حالتنا تجعلنا نقرّ بفقدانٍ لا رجعة عنه، وعلينا ألّا ندّعي شيئًا آخر.

البشريّة

ينظر اللاهوت المسيحيّ التقليديّ إلى البشريّة على أنّها «ساقطة»، وأسيرة شبكة الخطيئة بسبب خطيئة آدم وحوّاء الأصليّة. وترمي بعض الكتابات اللاهوتيّة لوم الخطيئة على حوّاء بطريقةٍ مبالغ بها. وبحسب اتّفاقيّات الفكر الثنائيّ، أعلن كثير من اللاهوتيّين أنّ الخطيئة ظهرت من عجز الذهن عن الهيمنة على الجسد. وحيث إنّ المرأة تمثّل «الجسد» في العلاقة بالرجل، ينتج من ذلك (بحسب

طريقة التفكير هذه) أنّ المرأة أغوت الرجل؛ وبالتالي، المرأة أدخلت الخطيئة والموت في العالم. وتطوّرت عقيدة الخطيئة الأصليّة بارتباطٍ مع عقيدة الخلاص الشامل بالمسيح. الجميع أخطأوا وبالتالي على الجميع أن يخلصوا.

إنّ جسد الأنثى في لاهوت الإلهة وجنسانيّتها وقدرتها على الولادة والتغذية هي مقدَّسة، وتعكس قدرات الإلهة في منح الحياة. وتؤكّد النساء المشاركات في حركة الإلهة أنّ رمز الإلهة غيّر طريقة شعورهنّ بأجسادهنّ وبأنفسهنّ. فربط المرأة بالجسد والطبيعة هو منبع أولى المشكلات. ويرين أنّ استعمال الارتباط الرمزيّ والفعليّ بين المرأة والطبيعة هو إستراتيجيّة مفضَّلة، لأنّه يستحيل فصل المرأة عن جسدها، ولأنّ امتلاكها جسدًا هو جزء من هذه الحياة الفانية. ويقلن: إنّنا لا نستطيع تجاهل جسد المرأة لذلك ننادي به. لكنّ الانتقادات تقول: هل هذا أساسيّ؟ وما هو حال الرجل؟ هل يتركهم هذا الأمر خارج الصورة المقدّسة؟ إنّ الجواب عن هذه الأسئلة هو: لا! فرمز الإلهة لا يعيد قدسيّة جسد المرأة وحسب، بل قدسيّة كلّ جسد، بما فيه جسد الرجل وأجساد كلّ الكائنات داخل عالم الجسد.

وأكثر من ذلك. إنّ رمز الإلهة لا يحدّ المرأة في مضمار الجسد والطبيعة. فسوء النظرة هذه هو موروث من الفكر الثنائيّ الذكريّ. الإلهة ليست رمز جنسانيّة الأنثى أو الخصوبة بالمعنى المحدود. إنّ قوى جسد المرأة صورة مجازيّة لكلّ القوى الخلّاقة في الكون. وقوّتا الجسد والطبيعة ليستا منفصلتَين عن قوّتي الذهن والروح. بل بالحريّ، إنّ قوّتي الذهن والروح تصدران من داخل الجسد والطبيعة. إنّ قوّتي الذهن والروح، القدرة على التفكير

والشعور، موجودتان في حيواناتٍ أخرى كما في الكائن البشريّ. وهاتان القوّتَان ليستا ذكرًا ولا أنثى، ويمكننا أن نجدهما في الرجال والنساء. ربّما الكائن البشريّ هو الحيوان الوحيد الذي يتمتّع بالقدرة على التفكير في معنى الحياة، ولكنّ هذه القدرة لا تسمح له بأن يسمو على محدوديّته أو جسده. ووظيفة البشر ليست الاستيلاء على الطبيعة ولا التسامي عليها، بل هي استعمال كلّ قدراتهم، بما فيها الحدس والعقلانيّة، لخلق مقامٍ لهم داخل نسيج الحياة.

وبما أنّ الكائن البشريّ جزء من نسيج الحياة، فإنّه في عمقه كائن علاقة. فنحن خُلِقنا وسُنِدنا بعلاقاتنا بالآخرين وبجماعاتنا. والذات كعنصرٍ مستقلٍّ هي وهم. نحن نتعلّم كيف نحبّ لأنّنا محبوبون. نتعلّم الوحشَيّة حين نُعامَل بوحشيّة. والصراع هو جزء ملازم ومتوقَّع في حياتنا الفانية. والشرّ الذي يمكن تفاديه يظهر في خلل العلاقات التي تعزّز الحياة والحبّ. الشرّ ليس مبدأً ميتافيزيقيًّا بل إنّه ناتج من أخطاء الإنسان. وهذه الأخطاء ليست فرديّة وحسب، بل تاريخيّة واجتماعيّة وجماعيّة. فسبب الشرّ هو الإنسان، والقضاء عليه بيد الإنسان. لذلك علينا أن نغيّر أنفسنا ونغيّر ثقافتنا وعلاقاتنا الاجتماعيّة.

الفصل الرابع

إعادة تفسير النصوص الكتابيّة[١]

إنّ الكتاب المقدّس هو معبر إجباريّ لكلّ لاهوت. فالعقائد والأخلاق وجميع التعاليم المسيحيّة مبنيّة عليه أو على فهمٍ معيَّن لنصوصه. وبما أنّ اللاهوتيّات النسويّات اعتبرن النصوص الكتابيّة مدوَّنة انطلاقًا من خبرة ذكوريّة للوحي، توجّب عليهنّ دراسة هذه النصوص وتجريدها من القشرة الثقافيّة الأبويّة من أجل الوصول إلى جوهرها، كما توجّب عليهنّ تقديم تفسيرٍ أنثويّ لبعض النصوص، خصوصًا التي تبدو مجحفة في حقّ النساء.

تعود جذور «الدراسات الكتابيّة النسويّة» إلى العام ١٨٩٥، حين نشرت إليزابيث كادي ستانتون Elizabeth Cady Stanton كتاب **امرأة الكتاب المقدّس** *The Woman's Bible*. تقول ستانتون في كتابها هذا إنّ السبب الرئيس لاستعباد المرأة كان «الاعتقاد بانحراف طبيعتها الروحيّة»، ورضوخها لعبوديّة ديانةٍ معادية للنساء. وبما أنّ **الكتاب المقدّس** ومفسّريه يمثّلون الديانة الأبويّة وينشرونها، فهناك حاجة إلى البحث لنعرف بالضبط ما يقوله **الكتاب المقدّس**

(١) Ideas inspired from: Bridget Gilfillman Upton, 'Feminist theology as biblical hermeneutics', in *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, edited by Susan Frank Parsons (Cambridge University Press, 2004), pp. 97-110.

عن استعباد النساء. لقد استُعمِلَ **الكتاب المقدّس** عبر العصور سلاحًا لاستعباد النساء والرجال في نضالهم للوصول إلى المواطنة أو الخطاب العلنيّ أو التعليم اللاهوتيّ. وظلّ الكتاب وتفسيره في مضمارٍ حدّدته الحجّة الأبويّة.

منهجيّة الدراسات الكتابيّة النسويّة

إنطلقت الدراسات الكتابيّة النسويّة من انتقاد الأبويّة التي عرّفت نفسها «درجة في تراتبيّة التبعيّة». وأكّدت هذه الدراسات أنّ كلّ مرحلةٍ من مراحل التفسير الكتابيّ في الغرب تميّزت بسلطة البُنى الأبويّة والنصوص الأبويّة، من الترجمة إلى القراءة وحتّى الوعظ والممارسة. فنتج من ذلك إسكات صوت النساء غالبًا، لا فرديًّا وحسب، بل في مضامير أخرى كالتربية والبنى الكنسيّة الرسميّة. على هذا الأساس عكفت الدارسات النسويّة على دراسة نصوص لها مكانةً عالية من السلطة القانونيّة، نصوص تمثّل رأيًا واحدًا في حوارٍ ينتبه قليلًا إلى أصوات الفقراء والأمّيّن والمنبوذين.

ترى ميري آن تولبير Mary Ann Tolbert طريقتين عامّتين للأسلوب النسويّ في الدراسات الكتابيّة[٢]:

١- دراسات تسعى من أجل هيمنة النساء. إنّها تتّصف بطابع الثورة، أيْ إزاحة الذكور لجعل الإناث مكانهم في السلطة. لذلك تهتمّ بإظهار أفضليّة الطبع النسويّ على الرجاليّ في نظر الله.

٢- دراسات تسعى من أجل المساواة بين الناس. إنّها تسعى إلى مصالحة المقهور مع القاهر في البشريّة المتجدّدة. لذلك تصبّ

(٢) Mary-Ann Tolbert, 'Defining the Problem: the Bible and Feminist Hermeneutics', *Semeia* 28 (1983), p. 113-126.

اهتمامها على ظروف كلٍّ من الرجال والنساء، وتبيّن أنّ القمع تدمير للطرفَين.

إنّ خطر الطريقة الأولى هو السعي إلى قلب السلطة في البنى الموجودة بدل إلغاء البنى نفسها. **حين يصير القمع منهجًا، يجب تغيير البنية جذريًا**. أمّا خطر الطريقة الثانية فهو أنّ الرغبة الشديدة في المصالحة قد يجعل النسويّة دفاعيّة وتدعم حالة التعايش. لذلك فإنّ مواقف المفسّرات وغاياتهنّ تتباين من المصالحة إلى الكفاح الصارم.

الحلقة التفسيريّة النسويّة

تتمّ الدراسات الكتابيّة النسويّة بحسب الحلقة التفسيريّة (هيرمينوتيكا). لمَن لا يعرف الحلقة التفسيريّة نقول: يواجه الإيمان أزمة، فيعود الباحث إلى النصّ الكتابيّ (الوحي) لإعادة تفسيره من أجل الخروج من هذه الأزمة وتبنّي إيمانٍ متجدِّد. ويأخذ في إعادة التفسير هذه مسألة اختلاف الثقافة التي كُتِبَ النصّ فيها عن الثقافة الحاليّة. مثلًا، حين ثبتت صحّة نظريّة التطوّر، ظهرت أزمة بين هذه النظريّة والاعتقاد الكتابيّ أنّ العالم خُلِقَ في ستّة أيّام. فتمّت العودة إلى نصوص التكوين، ولاحظ الباحثون وجود روايتَين للخلق، وتأثير ثقافة بلاد ما بين النهرَين وأساطيرها في صياغة رواية الخلق الأولى، وانتبهوا إلى أنّ غاية هذه الرواية روحيّة وليست تاريخيّة أو بيولوجيّة، فبدأ البحث في العمق عن تلك الغاية الروحيّة، وكفّت نظريّة التطوّر عن أن تكون مشكلة، بل وساعدت على التعمّق في القصد الإلهيّ.

تعرّف تولبير الحلقة التفسيريّة النسويّة بأنّها «قراءة للنصّ الكتابيّ في نور البنى الاستبداديّة للمجتمع الأبويّ». فالأزمة إذًا هي

اكتشاف النساء حالة الاستعباد والتفرقة التي يخضعن لها. إنّ قراءةً كهذه قد تكون سلبيّة في البداية أو إيجابيّة. فبعض النسويّات يسعين إلى الكشف عن الهيمنة الذكوريّة أو نوايا الاستبداد، فيقودهنّ هذا السعي إلى فهم النصّ على أنّه أبويّ بعناد، ويعتبرنه بدون سلطة أو قيمة. وأخريات يبرزن سلطة النساء الاجتماعيّة والدينيّة والسياسيّة التي تمّ تجاهلها أو نسيانها أو إخفاؤها على يد الحلقات التفسيريّة الأبويّة المتحجّرة. هنا يقوم التفسير النسويّ الكتابيّ بتأسيس تحليلاته على خبرة القمع الذي تعانيه النساء، ويتوجّه نحو قراءاتٍ مختلفة وردود بهدف إصلاحٍ لا يسعى إلى جعل النصّ المعنيّ عديم الصلاحيّة أو القيمة. وحتّى داخل موقف إصلاحٍ كهذا، ترى تولبير ثلاث طرائق في التعاملَ مع نصوص **الكتاب المقدّس**:

١- النصوص ركيزة لاكتشاف «التقليد النبويّ التحرّريّ» للإيمان الكتابيّ من سفر الخروج إلى يسوع. وصار هذا التقليد معيارًا يُحكَمُ انطلاقًا منه على باقي النصوص الكتابيّة. تقول روثر في هذا الشأن: «كلّ ما يقلّل أو يُنكِر ملء إنسانيّة النساء لا يُعتَبَرُ انعكاسًا للألوهة أو علاقة أصيلة بالألوهة»[٣]. بتعبيرٍ آخر، كلّ تفسيرٍ أو حتّى نصٍّ، يحطّ من كرامة المرأة لا يُعتَبَرُ موحًى من الله، لأنّ الله لا يكفّ عن إظهار نفسه مناصرًا للفقراء والضعفاء والمقهورين ويطالب بتحريرهم.

٢- إستعادة النصوص التي تعتقد المفسّرات أنّ الحلقة التفسيريّة الأبويّة أهملتها أو شوّهتها، ومحاولة تبيان الدوافع الثقافيّة داخل النصّ. لا شكّ في أنّ النصوص المختارة لها تطبيقات إيجابيّة

---

(٣) Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), p. 18-19.

أو سلبيّة في نظر القارئات النسويّات، ويمكن تفسيرها بطريقةٍ تشجيعيّة.

٣- نقطة ارتكاز تتفادى نظام التفسير الحاليّ، وتتّخذ قرارات على أساس معايير تختلف عن تلك المستعملة في الوسط الاجتماعيّ والسياسيّ للمسيحيّة المبكّرة. إنّ قراءةً كهذه تقود إلى إعادة بناء التاريخ الكتابيّ لتبيان أنّ أوضاع الديانة المسيحيّة الحاليّة تسمح بدورٍ للنساء أعظم ممّا تقترحه النصوص. فتحليل ذكر النساء في النصوص القانونيّة، والبحث في نصوص القرنَين الثاني والثالث غير القانونيّة، يبيّنان نقاطًا مخفيّة عن دور النساء في الجماعات المسيحيّة الأولى.

وتبنّت غالبيّة الدراسات الكتابيّة النسويّة ما يُسمّى «**حلقة التفسير الشكوكة**»: شكّ في النظام الأبويّ في التفكير، والذي تُستبعَدُ فيه النساء غالبًا، فتفقد الأنوثة قيمتها وتُختزَلُ مرارًا في دور الضحيّة. إنّ هذه النظرة تقرّ عمليًّا بأنّ النصوص التاريخيّة الأدبيّة هي عادةً أو غالبًا مضمار النخبة المثقّفة من الذكور الّذين أنتجوا موادّ متعلّقة بثقافة خاصّة، وهم مسؤولون عن تجميعها ونقلها والتثبّت من قبولها. بالإضافة إلى ذلك، تدعم حلقة التفسير الشكوكة تنوّع مختلف مواقف تفسير النصوص المعنيّة وفهمها. ولعلّه من المناسب الإشارة إلى أنّ المقهورين يميلون عادةً إلى التآمر مع قاهريهم. فالنساء كما الرجال هم شركاء ضمنيّون في عالم التفكير الأبويّ.

مثالان على دراستَيْن

شاع في القرن العشرين منهجُ دراسةٍ نقديٍّ جافٍّ وعقلانيٍّ، واتُّهِمَ بأنّه لادينيّ. إنّه يدرس لغة النصوص ويحلّلها ويقارن بينها

ويستخلص النتائج بعيدًا عن هالة الرهبة الدينيّة، أي بعيدًا عن التحذير: ممنوع أن تقول هذا عن كلام الله. فالمنهج اهتمّ باللغة أكثر من اهتمامه باللاهوت. وقد قدَّم هذا المنهَج رؤى عميقة من جميع الأنواع، ومنها إيجابيّ جدًّا تجاه النساء. فعلى سبيل المثال، ورد في رومة ١٦: ٧: «سَلِّموا على أَندَرونيقُس ويُونِياس نَسيبَيَّ وصاحِبيَّ الأَسْر، فهُما مِن كِبارِ الرُّسُل، بل كانا قَبْلي في المسيح». يقول المنهج النقديّ إنّ يونياس هي امرأة، وهي مشهورة بين الرسل، وكان ينبغي أن يُكتَبَ اسمها بالصيغة المؤنّثة: يونيا. وقد تمّ اعتماد هذا الاسم المؤنَّث في السنوات الأخيرة. لا شكّ في أنّ تلقيب امرأة بالرسول في الجماعة البولسيّة يقدّم سندًا لبعض المطالبات النسويّة، ويثير التساؤل لمَ تمّ تذكير هذا الاسم.

سوف نعرض الآن دراسة نصَّين معروفَين في العهد الجديد، الأوّل اعتُبِرَ غالبًا أنّه قيمة إيجابيّة للمرأة، والثاني تمّ اختباره على أنّه قيمة سلبيّة للنساء داخل التقليد الكنسيّ. إنّهما يمثّلان نموذجًا للطيف المُتاح لتفسير الكتاب المقدّس.

إمرأة تدهن يسوع بالطيب

مر ١٤: ١-١٠: «١ وكانَ الفِصحُ والفَطيرُ بَعدَ يَومَين. وكانَ عُظَماءُ الكَهَنَةِ والكَتَبَةُ يَبحَثونَ كيفَ يُمسِكونَهُ بِحيلَةٍ فيَقتُلونَه، ٢ لأَنَّهُم قالوا: «لا في حَفلَةِ العيد، لِئَلَّا يَحدُثَ اضطِرابٌ في الشَّعْب».

٣ وبَينما هو في بَيت عَنْيا عِندَ سِمْعانَ الأَبرص، وقَد جَلَسَ لِلطَّعام، جاءَتِ امرَأَةٌ ومَعَها قارورةٌ من طِيبِ النارَدينِ الخالِصِ الثَّمين، فكَسَرتِ القارورةَ وأَفاضَته على رأسِه. ٤ فاستاءَ بَعضُهم وقالوا فيما بَينَهم: «لِمَ هذا الإِسْرافُ في الطِّيب؟ ٥ فقَد كانَ يُمكِنُ

أَن يُباعَ هذا الطِّيبُ بِأَكثَرَ مِن ثَلاثِمِائةِ دينار فتُعْطى لِلفُقَراء». وأخَذوا يُدَمدِمونَ علَيها. ٦ فقالَ يسوع: «دعوها، لِماذا تُزعِجونَها؟ فقد عَمِلَت لي عملًا صالِحًا. ٧ أَمَّا الفُقَراء فهُم عِندَكم دائمًا أَبدًا، ومَتَى شِئتُم، أَمكَنَكم أَن تُحسِنوا إِلَيهم. وأَمَّا أَنا فلَستُ عِندَكم دائمًا أَبدًا. ٨ وقد عَمِلَت ما في وُسعِها، فَطَيَّبَت جَسَدي سالِفًا لِلدَّفْن. ٩ الحَقَّ أَقولُ لكم: حَيثُما تُعلَنِ البِشارَةُ في العالَمِ كُلِّه، يُحَدَّثْ أَيضًا بِما صَنَعت هذه، إِحياءً لِذِكْرِها».

١٠ وذَهَبَ يَهوذا الإِسخَرْيوطيّ، أَحَدُ الاثنَيْ عَشَر، إِلى عُظَماءِ الكَهَنَةِ لِيُسلِمَه إِلَيهم. ١١ ففَرِحوا لِسَماعِ ذلك، ووَعَدوه بِأَن يُعطوه شَيئًا مِنَ الفِضَّة، فأَخَذَ يَطلُبُ كيفَ يُسلِمُه في الوَقتِ المُوافِق».

النصّ يروي حكاية المرأة التي أتت إلى بيت سمعان الأبرص ودهنت رأس يسوع بالطيب.

لدينا هنا امرأة تدهن رأس يسوع بالطيب، ومشاهد يبدي اعتراضه، ويسوع يبيّن موافقته على ما تفعله المرأة. كثيرون ممّن سمعوا هذه القصّة قارنوها بذهنهم بالقصص المثيلة في الأناجيل الأربعة. لكنّ قصص مرقس مرويّة بطريقة رائعة.

إنّ مر ١٤: ٣-٩ رواية موضوعة داخل سياق تمّ التحضير له في الآيتين ١-٢ والآية ١٠. وهنا يستعمل مرقس أسلوبه الخاصّ، «تقنيّة السندويتش» مرّتين. ففي السياق المباشر، قلب القصّة محصور بين ذكر التآمر على يسوع لقتله، فيشدّ انتباه القارئ أو المستمع إلى بحث السلطات الدينيّة عن حيلة للقبض على يسوع، وفي الآخر اتّفاق يهوذا الإسخريوطيّ معهم لتسليمه، والإسخريوطيّ معروف بخيانته حيث إنّ اسمه مذكور في آخر قائمة الرسل (مر ٣: ١٩). فالسياق مؤامرة تُحاكُ حول امرأةٍ فهمت شيئًا عن يسوع، وستذكرها هذه المؤامرة حتّى وإن لم تذكر اسمها. ثمّ إنّ قصّة المرأة

هذه تشكّل استمراريّةً، إدراجًا للاستياء في ١٦: ١-٢. فمجمل عقدة قصّة الآلام موجودة بين عمل النساء اللواتي يردن دهن يسوع بالطيب بعد موته والإلحاح على هذه المرأة التي دهنته «قبل دفنه».

على المستوى السطحيّ، يمكن قراءة هذا النصّ على أنّه محرج. إمرأة تتخطّى تقاليد المجتمع الأبويّ، وتتدخّل عنوةً في عشاءٍ ذكوريٍّ، وترتكب خطأً شديدًا، فتشدّ الانتباه إليها وإلى يسوع. فمن ناحية، تعزّز قراءةً كهذه النظرة التي ترى أنّ النساء، بما فيهنّ قارئات الإنجيل، غير مرحّب بهنّ في الأماكن العامّة، ومن الأفضل أن يوكل أمرهنّ إلى حماية الأقارب في البيت أو في الأسرة. من ناحيةٍ أخرى، فإنّ النساء التلميذات اللواتي رافقن يسوع من الجليل إلى أورشليم يظهرن في رواية الآلام كتلميذاتٍ حقيقيّات، وهذه المرأة بوجهٍ خاصٍّ، ومع أنّ اسمها لم يُذكَر، تمثّل المؤمنة الحقيقيّة بالتعارض مع يهوذا وبطرس اللذَين شكّا لأسبابٍ مختلفة. لذلك يجدر بنا أن نتساءل: هل سعى مرقس إلى إظهار النساء على أنّهنّ التلميذات المثاليّات؟ بدون شكٍّ لم يتصرّف الرجال بشكلٍ حسن. فهم لم يفهموا طبيعة يسوع في مرقس طوال رسالته. ولاحقًا سوف يخون يهوذا معلّمه، وبطرس سيُنكِره، وسينام الجميع حين يطلب منهم يسوع أن يسهروا ويصلّوا، والجميع، بما فيهم الشابّ في البستان، الذي لم يُذكَر اسمه، سوف يهربون ويتركون يسوع وحده. لذا يمكن القول إنّهم ليسوا بالضبط نموذج التتلمذ، في حين أنّ هذه المرأة غير المسمّاة، مثل غالبيّة النساء لدى مرقس، أدّت دور التلميذ أفضل منهم. وحتّى النساء المسمَّيات اللواتي ظهرن لاحقًا في الإنجيل ولثلاث مرّات، لا يبدو أنّهنّ فهمن أنّ يسوع أقرّ في هذه القصّة بأنّه دُهِنَ بالطيب. وحين ذهبن إلى القبر وفوجئن بأنّ جسده غير موجود اندهشن وارتعدن

ورجعن خائفاتٍ «ولم يقلن شيئًا لأحد». لقد قمن بدور التلميذ مثل زملائهنّ الرجال، ويصف مرقس هذا الدور عادةً بكلمتَي «يتبع» و«يخدم». لم يكنّ تلميذاتٍ مثاليّات بل كنّ تابعاتٍ ضعيفاتٍ مثل الرجال، وقدّمن إلى الجماعة نموذجًا يُحتذى به.

ربّما يحوي هذا التفسير بعض المبالغة في سعيه لإيجاد جماعة مساواة داخل العناصر المبكّرة للتقليد، جماعة شموليّة في المساواة بين الجنسَين لا يمكن البرهان عليها. لذلك ينبغي توخّي الحذر حين نحاول إعادة بناء الواقع الاجتماعيّ انطلاقًا من نصوصٍ مُنتقاة وهي بين أيدينا.

وحاولت دراسات نقديّة أخرى أن تقاوم هذه النظرة المتفائلة إلى مكانة النساء في الإنجيل. فالنصّ متمحور على الذكور مثل سائر الكتابات المسيحيّة، التي تعتبر أنّ الرجال هم النمط البشريّ، والنساء نسخة عنه أو أدنى منه. وكتاب مرقس هو كتابٌ عن الرجال وللرجال والاحتمال الشديد هو أنّ رجلًا كتبه، والنساء مذكورات استثنائيًّا حين تتطلّب الرواية ذلك. ومع ذلك لدينا هنا قصّة رائعة عن امرأة لم تقم بالعمل الاجتماعيّ المتدنّي بدهن رجلَي رجل بالطيب، وهو عادةً عمل العبد، بل دهنت رأسه، وهو دهن رمزيّ في العهد القديم يقوم به نبيّ لتكريس كاهنٍ أو ملك. لذلك يمكن اعتبار القصّة رواية ذات معنًى راقٍ، قصّة امرأةٍ قبِلَت أن تقوم بهذا الدور، ومسحت يسوع لدوره كمسيح. إمرأة في عالم يسوده الرجال تمسح يسوع من خلال فعل علامة، وتقوم بفعلٍ خطرٍ سياسيًّا بدون شكٍّ داخل إطار خيانةٍ وتآمر، في قصّةٍ ستُستعمَلُ فيها حتّى القبلة علامةَ غشٍّ وشرّ. هذه المرأة التي قال فيها يسوع: «الحَقَّ أَقولُ لكم: حَيثُما تُعلَنِ البِشارَةُ في العالَمِ كُلِّه، يُحَدَّثْ أَيضًا بِما صَنَعت

هذه، إحْياءً لِذِكْرِها»، تقدّم إلى القارئ لمحةً عمّا هو ممكن. ففي عالم متمحورٍ على الذكورة، يعتبر الرجال فيه أنفسهم أساس الأرض والسلطة والسياسة والكنيسة، تستطيع النساء أن يرتبطن بيسوع وبامرأةٍ كهذه، ويلبّين بعملٍ إيجابيٍّ هو من حقّهنّ، يدعمه مثال هذه المرأة التي لا اسم لها، وما فعلته منذ القدم.

لقد صار هذا النوع من القراءة شائعًا في السنوات الأخيرة. فقد تعلّمت النسويّات إستراتيجيّاتٍ لقراءة هذه النصوص بطرائق يمكن اختبارها بأنّها محرِّرة، حتّى داخل عالمٍ محوريّ الذكوريّة. لا شكّ في أنّ الجميع لا يقرأون هذا المقطع بهذه الطريقة الإيجابيّة. فعلى سبيل المثال، يقرّ والتر شميثالز Walter Schmithals بأنّ الرواية هي من تدوين مرقس في التقليد المبكِّر، لكنّه يعبّر عن عدم ارتياحه لهذه النظرة التي «تشدّ الانتباه من يسوع إلى المرأة التي أتت فقط لخدمته»[٤]. الغريب أنّ شميثالز لا يقول الأمر نفسه في رواياتٍ اختارها مرقس أيضًا، وفيها يخطف التلاميذ الذكور الأضواء. والأهمّ من ذلك، فإنّ هذا القول لا يبرّر لِمَ شاء الإنجيليّ أن ينقل النظر إلى المرأة على حساب يسوع. لا شكّ في أنّ الأضواء مسلّطة هنا على الاثنين. وكما تقول لويز سكوتروف Luise Schottroff، «إنّ المطالبة بفصل الآية ٩ عن الرواية باسم النقد النصّيّ هي تفكير محوريّة الذكوريّة»[٥].

إنّ هذه الدراسة الموجزة لروايةٍ غنيّة تكفي كي تعطينا بعض التذوّق لطريقة القراءات النسويّة. ومن السهل نسبيًّا لنساءٍ متعطّشاتٍ

---

(٤) Quoted in Luise Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity* (London: SCM Press, 1995), pp. 50-51.

(٥) Luise Schottroff, *ibid*, p. 51.

إلى نماذج أدوارٍ إيجابيّة أن يشعرن بأنّ هذا النصّ يحوي معيار عملٍ نبويٍّ لا منافس له في عالمٍ مستعدٍّ أكثر لتذكّر فعل يهوذا الرمزيّ.

١ طيم ٢: ٨-١٥

هذا النصّ هو أكثر إشكاليّة. كيف نضع إستراتيجيّات لقراءة نصوصٍ مؤذية للقارئات والسامعات؟ سوف نعرض بإيجاز إشكاليّات هذا النصّ الحقيقيّة وهي في الإعلان: «غَيرَ أَنَّ الخَلاصَ يَأتيها [المرأة] مِنَ الأُمومَة إِذا ثَبَتَت على الإِيمانِ والمَحبَّةِ والقَداسةِ مع الرَّزانَة». وسوف نرى كيف تقاوم النسويّات نصًّا كهذا، ويقرأنه قراءة «ضدّ بذور» النصّ الذي كتبه وفسّره رجال غايتهم المُعلَنَة هي قمع النساء. إنّ السياق المباشر هو السلوك العلنيّ داخل الجماعة المؤمنة:

> «فأُريدُ أَن يُصَلِّيَ الرِّجالُ في كُلِّ مَكانٍ رافِعينَ أَيدِيًا طاهرة، مِن غَيرِ غَضَبٍ ولا خِصام. ٩ وكذلِك لِيكُنْ على النِّساءِ لِباسٌ فيه حِشمَة، ولْتَكُنْ زِينتُهُنَّ بِحَياءٍ ورَزانَة، لا بِشَعْرٍ مَجدولٍ وذَهَبٍ ولُؤْلُؤٍ وثِيابٍ فاخِرة، ١٠ بل بِأَعمالٍ صالِحةٍ تَليقُ بِنِساءٍ تَعاهَدْنَ تَقْوى الله. ١١ وعلى المَرأَةِ أَن تتلقَّى التَّعليم وهي صامِتةٌ بِكُلِّ خُضوع. ١٢ ولا أُجيزُ لِلمَرأَةِ أَن تُعَلِّم ولا أَن تَتَسَلَّطَ على الرَّجُل، بل تُحافِظُ على السُّكوت. ١٣ فإِنَّ آدَمَ هو الَّذي جُبِلَ أَوَّلًا وبَعدَه حَوَّاء. ١٤ ولَم يُغْوَ آدَم، بل المَرأَةُ هي الَّتي أُغوِيَت فَوَقَعَت في المَعصِيَة. ١٥ غَيرَ أَنَّ الخَلاصَ يَأتيها مِنَ الأُمومَة إِذا ثَبَتَت على الإِيمانِ والمَحبَّةِ والقَداسةِ مع الرَّزانَة».

إنّ الموقف الإيجابيّ لقراءة هذا النصّ موجود في مساهمة ليندا مالوني Linda Maloney في كتاب **البحث في الكتب المقدّسة**:

الرسائل الرعائيّة - ١ طيموثاوس، ٢ طيموثاوس، وطيطس[٦].
فهذه الرسائل هي في الآن نفسه مثيرة للغضب ومحبطة للنساء المسيحيّات اللواتي يقرأنها. نبرتها (خصوصًا في مسألة النساء ودورهنّ) سلبيّة جدًّا، وهذه الصفة السلبيّة والقامعة هي التي هيمنت على التفسير، وفرضت تطبيقًا سلطويًّا لهذه النصوص في الألفَيْ سنة التاليتَين.

تؤمن مالوني بأنّه ما من إمكانيّة لتجميل ما ورد في هذه الرسائل، وكأنّ النيّة صافية ونحن القرّاء نسيء الفهم. لذلك بدأت تقرأها بتخيّلٍ تاريخيّ، لا كأنّها تمثّل الكلمة النهائيّة من شخصيّةٍ سلطويّةٍ أبويّة، كما اعتبرتها النسويّات غالبًا، بل كرسائل آتية من شخصٍ خائفٍ ومدافعٍ، يتعرّض لتهديد الّذين يرى أنّهم خصومه، والّذين غاب نصفهم عن الذكر في الرسالة. ولعلّ هذا النصف هو نساء يمارسن السلطة، نساء «يعظن، ويعلّمن، ويُنبِّئنَ، ويسافرن، ويترأّسن العبادة، ويحافظن على بعض التقاليد البولسيّة التي يحرّمها الكاتب».

إنّ مادّة ١ طيم التي تطرح أشدّ مشكلة للنساء مجمّعة في الفصل الثاني. على النساء أن يلبسن بحشمة، وأن يصمتن (وهو أمر يتكرّر) ولا يُسمَحُ لهنّ بالتعليم، وهي نصيحة إيجابيّة عن الكمال في عالمٍ متمحورٍ على الذكورة، ويستطيع المرء أن يستعمله طوال تاريخ التفسير ليبعد النساء عن مكانة السلطة. إنّ هذه التعليقات على السلوك المثاليّ مُعطاة ضدّ ما هو مطلوب من الرجال الّذين عليهم أن يصلّوا ويفكّروا بدون غضب ولا خصام، وتنال دعمها من

(٦) Linda Maloney, 'The Pastoral Epistles', in Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, II, p. 361.

الاستناد إلى تقليدٍ يهوديٍّ غير شائع، تقليد لا يظهر في الخطوط الأساسيّة لما نسمّيه العهد القديم. فهنا، في نصٍّ يُعتَبَرُ مُعاديًا للنساء بوجهٍ خاصٍّ، يُقال إنّ حوّاء وحدها مسؤولة عن سقطة البشريّة، وهذا يختلف تمامًا عن موقف بولس الذي يقول إنّ آدم هو الذي أدخل الخطيئة إلى العالم، مع أنّ حوّاء ليست مُستبعَدة (راجع سي ٢٥: ٢٤).

في هذا النصّ تستطيع النساء أن يخلُصنَ بالإنجاب وحده، وهو تصريح يثير الصدمة من ناحيتين: الأولى هي أنّ المرأة جُعِلَت خارج عمل المسيح الخلاصيّ (لأنّها تخلّص نفسها بالإنجاب)، والثانية هي عدم خلاص العذارى المكرّسات والنساء العاقرات وكلّ مَن لم يتزوّجن. بالإضافة إلى ذلك، حين ينجبن أطفالًا، فإنّهنّ يخلصن فقط كنتيجة سلوك خضوعٍ لا عيب فيه. فما أخطر أن يفكّر الكاتب في أنّه يجب أن تُعامَلَ النساء معاملةً كهذه؟ في هذا المجال، تبدو مقارنة هذا النصّ بتدخّل المرأة في مر ١٤: ٣-٩ إشكاليّة ينبغي حلّها.

لذلك يمكن قول الكثير في هذا الوضع عن قراءةٍ ضدّ بذور النصّ البيبليّ، وينبغي وضع إستراتيجيّة لا تنفي وجود النصوص التي تعادي النساء بعنفٍ، ولا تتعاطف مع إدانة النساء لأجيالٍ وأجيال بأنّ سلوكهنّ مدمّر، وهي إدانة صادقت عليها السلطة التشريعيّة.

أيّتها النساء: إشرحن لنا

لقد حاولنا بهذَين المَثَلَين أن نبيّن أنّ هناك طرائق نسويّة في دراسة النصوص، حتّى الصعبة منها، لمنح النساء شعاع أمل. ولكنّ

المسائل المؤلمة تظلّ مطروحة. وهناك الكثير الذي يجب عمله على مستوى المنهجيّة والتفسير الكتابيّ.

بيد أنّ ما قدّمناه لا يشمل كلّ أسلوب الدراسات النسويّة الكتابيّة. فقد عرضنا في الفصل الثاني كيف أنّ النساء يردن من لاهوتهنّ ومن تفسيرهنّ لنصوص **الكتاب المقدّس**، أن يغنين التفسير الرجاليّ ويُكمِلنه، لأنّ خبرة النساء تسلّط أضواء أنثويّة على النصوص. فعلى سبيل المثال، مَن غير المرأة يستطيع أن يشعر ويكتشف بعمقٍ معنى ما فعلته المرأة الخاطئة حين «جَعَلَت تَبُلُّ قَدَمَيه [يسوع] بِالدُّموع، وتَمسَحُهُما بِشَعْرِ رَأسِها، وتُقَبِّلُ قَدَمَيه وتَدهُنُهما بِالطِّيب» (**لو ٧: ٣٨**)، أو أحاسيس أرملة نائين التي فقدت ابنها الوحيد (لو ٧: ١١-١٥)، أو حالة المرأة النازفة النفسيّة (متى ٩: ٢٠-٢٢)؟ لفهم هذا الأمر، نورد مثالًا بسيطًا.

> «١٣ وأَتَوهُ بِأَطفالٍ لِيَضَعَ يَدَيهِ علَيهِم، فَانتَهَرهُمُ التَّلاميذ. ١٤ ورأى يسوعُ ذلك فاستاءَ وقالَ لَهم: «دَعُوا الأَطفالَ يأتونَ إِليَّ، لا تَمنَعوهم، فَلِأَمثالِ هؤلاءِ مَلَكوتُ الله. ١٥ الحَقَّ أَقولُ لَكم: مَن لم يَقبَلْ مَلكوتَ اللهِ مِثْلَ الطِّفل، لا يَدخُلْه». ١٦ ثُمَّ ضَمَّهم إِلى صدرِه ووَضَعَ يَديهِ علَيهِم فبارَكَهم» (**مر ١٠: ١٣-١٦**).

لو عدنا إلى تصنيف آن تولبير للتفسير الكتابيّ النسويّ نقول إنّ الطريقة النسويّة الأولى، وهي الطريقة العدوانيّة، ستلفت الانتباه إلى أمرَين أوّلهما: مَن أتى بالأطفال إلى يسوع؟ إنّهنّ الأمّهات. ولا يقول النصّ الذكوريّ ذلك تمامًا. إنّه يهمل هذا التفصيل كما يهمل ذكر عدد النساء والأطفال في معجزات تكثير الخبز، ولا يهتمّ إلّا بعدد الرجال. الأمر الثاني هو أنّنا هنا أمام نساءٍ تلميذاتٍ حقيقيّاتٍ يعرفن تمامًا ما يحبّه يسوع، ويأتينه به، وتلاميذ ذكور يجهلون رغبات معلّمهم وفكره، فيطردون الأطفال.

بالطريقة الثانية، وهي طريقة إيجابيّة تريد أن تكمل الشرح الأبويّ، سوف تلفت انتباه النساء عبارة: «ضَمَّهم إِلى صدرِه». إنّها حركة أنثويّة بامتياز قلّما ينتبه إليها الذكور. حين يريد الرجل أن يعبّر للطفل عن محبّته فإنّه يلاعبه. أمّا المرأة فتحضنه. وبالتالي، يُظهِرُ يسوع بحركاته أنوثة ورجولة في آنٍ واحدٍ، ولا يمكن الاعتماد على ذَكَريّته لبناء أيّ عقائديّة تقصي النساء. كيف يفهم الذكور هذه الحركة؟ إليكم ما ورد في الحاشية التفسيريّة بعددٍ من الترجمات: «ينفرد مرقس بذكر هذه البركة، وهي لا تقتصر على كلامٍ أو حركة، بل تعني إعطاء الملكوت». هذا التفسير لم يأخذ بعين الاعتبار التعبير الجسديّ عن الشعور العاطفيّ. فالحركة ليست فريدة كما يقول الشرح. في الفصل التاسع، حين كان يعلّم يسوع تلاميذه مَن الأكبر ومَن الأصغر، «أَخَذَ بِيَدِ طِفْلٍ فأَقامَه بَينَهم وضَمَّه إِلى صَدرِه وقالَ لَهم» (مر ٩: ٣٧).

يبدو واضحًا من هذا العرض أهمّيّة إعادة الاعتبار إلى المشاعر والجسد، وكيف أنّ اللاهوت النسويّ يساهم بإيجابيّة في هذا المجال، **لأنّه لاهوت يلغي التناقض أو التراتبيّة بين الثنائيّات: الجسد - الروح، العاطفة - العقل، ويقيم علاقة تفاعليّة متبادلة بين قطبي كلّ ثنائيّة.**

الفصل الخامس

اللّه والسلطة

إنّ **الكتاب المقدّس** يمنح الله تارةً صفاتٍ خاصّة بالذكور: القدرة والسلطة والضابط الكلّ، وفي تارةٍ أخرى يمنحه صفاتٍ خاصّة بالإناث: الحنان والولادة والشفقة والرحمة، ويشبّهه بالمرضعة والأمّ. فلمَ الإلحاح على ذكوريّة الله؟ هذا هو السؤال الجوهريّ الذي طرحه اللاهوت النسويّ. يرتبط «تذكير» الله في نظر اللاهوتيّات النسويّات بمسألة السلطة والهيمنة. الله سيّد الكون، وضابط الكلّ، وقدير. وبما أنّ السيّد والقدير في المجتمع هو الذَكَر، ينال الله الصفة الذَكَريّة بشكلٍ تلقائيّ. ويبدو الأمر منطقيًّا، ولا يُلاحَظ التناقض بين منح الله جنسًا، والإيمان بأنّ الله روح. **فذَكَريّة الله أمر ثقافيّ بشريّ وليس حقيقة لاهوتيّة.**

إنطلاقًا من هذا الاعتبار سوف يحاول اللاهوت النسويّ إعادة صياغة الخطاب عن الله، والتوفيق بين الأنوثة والذكورة في كيان الله. لأجل ذلك سارت غالبيّة اللاهوتيّات على خطى لاهوت التحرير، فاستنكرن النتائج السلبيّة لخطابٍ دينيّ تمّ إنتاجه في إطار السلطة القامعة، واقترحن صورًا أخرى لله محرِّرة بشكلٍ أوسع. وسوف نعرض في هذا الفصل مفهوم السلطة الذي تبرزه خطابات اللاهوت النسويّ، والنقد النسويّ للسلطة الذَكَريّة في المجتمع والدين، وتطبيقات هذا النقد في اللاهوت النسويّ حين تفكّر

اللاهوتيّات في مسألة الله، سواء في الخطاب النقديّ أو في مساعي إعادة تسمية الألوهة أو إعادة تمثيلها بطريقةٍ إيجابيّة للنساء.

مفاهيم أوّليّة للقدرة والسلطة وتطوّرهما

تشير اللاهوتيّات النسويّات إلى أنّ كلمتي «قدرة» و«سلطة» ليستا مترادفتَين: القدرة هي أوّلًا وقبل كلّ شيءٍ قدرة على العمل، إمكانيّة فعل شيءٍ ما، كفاءة تسمح ببلوغ غايات. من الناحية المثاليّة، القدرة قوّة تعمل بشكلٍ تبادليّ، طاقة تعاونٍ بين مختلف الأعضاء في مجتمعٍ ما. لكنّ نظامنا الاجتماعيّ التراتبيّ ربط القدرة بالسلطة. القائد أو الملك أو الإمبراطور أو السيّد يمارس قدرته من خلال سلطته، فيحدّ نوعًا ما من قدرة الآخرين. السلطة إذًا هي هيمنة على الآخرين، أو حدّ لقدراتهم. هذا يعني أنّ القدرة والسلطة أمران غير مرتبطَين بالضرورة.

وتعمل جدليّة القدرة والسلطة في المضمار الدينيّ بالطريقة نفسها، ولكنّهما تستندان إلى إيمانٍ بكائنٍ كلّيّ القدرة. الضابط الكلّ يمنح قدراتٍ تسمح لبعض الأشخاص بالمشاركة في قدرته بدرجاتٍ متفاوتة (قدرة الكاهن أو الحاكم بأمر الله)، وبالتالي يعمل هؤلاء باسمه. حين يجعل هؤلاء قدرتهم التي نالوها من الله سلطة، يحدث «تقديس» للسلطة.

إرتبطت القدرة الإلٰهيّة في العهد القديم بالخلق وأفعال التحرير. الله وحده قدير. وهو يمنح قدرته للبشر من أجل الخدمة. وبسبب ارتباط القدرة بالسلطة في أذهان الناس، ربط الله القدرة تدريجيًّا بالحكمة، وربط السلطة بالقوّة العسكريّة؛ فكان هناك النبيّ والملك. أمّا المسيحيّة فقد ولِدَت من الإيمان بيسوع، عبد يهوه،

الذي تخلّى على الصليب عن سلطانه. فيسوع المصلوب يمثّل قدرة الله وحكمته (١ قور ١: ١٨).

حين نعمَت الكنيسة بالسلام، تبنّت نموذج السلطة السياسيّة الرومانيّة لتنظيم نفسها. إنّها سلطة مركزيّة متمحورة على الأسقف. وإغناطيوس الأنطاكيّ هو أوّل مَن عبّر عن فكرة الكنيسة المركزيّة والإكليرُسيّة، فجعل الأسقف ممثّلًا للإله الواحد: «حيث الأسقف هناك الكنيسة». إنّ هذه النظرة التراتبيّة لخدمة انسجام الوحدة بين أعضاء المجتمع ستمهّد لنظريّة السلطتَين: السلطة الزمنيّة والسلطة الروحيّة، وستسود هذه النظريّة تطوّر المسيحيّة في الشرق كما في الغرب.

إنتقدت اليهوديّة السلطة الظالمة من خلال الأنبياء، كما انتقدها يسوع. واستمرّ انتقاد السلطة الظالمة بعد يسوع بطرائق متنوّعة. فالحياة النسكيّة، خصوصًا بحسب القدّيس بنيدكتُس، تقترح نموذج إصلاحٍ للكنيسة، فلا تعتبر الأبّاتي سيّدًا ولا أسقفًا، وتعتبر الجميع إخوة - أو أخوات - داخل الجماعة. وظلّ الأمر على هذا النحو حتّى أيّامنا. جماعات مسيحيّة كثيرة جعلت حياتها الجماعيّة علامة احتجاجٍ مرئيّة على ربط القدرة بالسلطة، لكنّها لم تستطع أن تؤثّر في النموذج الكنسيّ. ففي المسيحيّة نموذجان يسيران جنبًا إلى جنب: نموذج السلطة خدمة، ويقتدي بالمسيح القدير الخادم، ونموذج السلطة هيمنة، ويقتدي بالله الضابط الكلّ المهيمن. وحياة الجماعة المسيحيّة تعيش في توتّرٍ دائمٍ بين هذَين النموذجَين.

متى ظهرت السلطة الأبويّة؟

كشفت الخطابات النسويّة، خصوصًا في ستينيّات القرن

العشرين وسبعينيّاته، عن السلطة الممارَسة على النساء في مجتمعاتنا، وسمّتها السلطة الذَكَريّة أو الأبويّة. واستنكرت هذه الخطابات عدم التجانس في السلطة بين الرجال والنساء، كما استنكرت الهيمنة الذَكَريّة التي تراها النسويّات مدمّرة وقامعة[١]. فالنظام الأبويّ يعني «قانون الأب». إنّه نظام علاقاتٍ اجتماعيّة يسود فيه شيوخ العشائر الذكور على جميع الأشخاص التابعين للعشيرة. والأشخاص التابعون لسلطة الأب هم الزوجات والبنات غير المتزوّجات والنساء التابعات (أرامل أو مطلّقات) والعبيد من الرجال والنساء. ربّ الأسرة يملك أسرته كما يملك أرضه وقطيعه. ويظهر هذا الأمر واضحًا في الوصيّة العاشرة: «لا تَشتَهِ بَيتَ قَريبِكَ: لا تَشتَهِ امرَأَةَ قَريبِكَ ولا خادِمَه ولا خادِمَتَه ولا ثَورَه ولا حِمارَه ولا شَيئًا مِمَّا لِقَريبِكَ» (خر ٢٠: ١٧). الأبناء يصبحون مستقلّين عند البلوغ، ويستطيع العبيد الذكور أن يُعتَقوا، أمّا النساء، سواء كنّ زوجات أو بنات أو أرامل، فيبقين خاضعاتٍ باسم جنسهنّ، ويمكن استغلال الإماء جسديًّا وجنسيًّا باسم هذه الملكيّة الأبويّة.

أقيم نظام الهيمنة هذا منذ آلاف السنين. والدراسات الأركيولوجيّة والإثنيّة والأنثروبولوجيّة توصّلت إلى تحديد أصل النظام الأبويّ، وبيّنت أنّه حدثٌ تاريخيّ وليس «أمرًا طبيعيًّا». وتشير الافتراضات إلى أنّ الانتقال من عصر الزراعة إلى عصر المدنيّة، وتنقّل الشعوب والغزوات، أطلقت شرارة الحروب وأسّست النظام الأبويّ[٢]. وتطوّر هذا النظام، واتّخذ أشكالًا عدّة

---

(١) *Dictionary of Feminist Theologies*, Letty Russell & J. Shannon Clarkson editors, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1996), p. 220.

(٢) Cf. Katherine K. Young, *Women in World Religions*, ed. =

بحسب الأماكن الجغرافيّة والأطر الاجتماعيّة والثقافيّة. واستطاعت النساء الخروج من عبوديّتهنّ، ونلن في المجتمع الغربيّ بعض الحقوق التي تساويهنّ بالرجال بسبب الكفاح الاشتراكيّ وثوراته وظهور أنظمةٍ أشدّ ديموقراطيّة. لكنّ حركات تحرّر المرأة هذه لم تصل بعدُ إلى كلّ دول العالم.

كيف تطوّرت السلطة الأبويّة في الأديان؟

السلطة الأبويّة واقع دينيّ أيضًا. فغالبيّة الأديان وِلِدَت وتطوّرت في سياقٍ أبويّ. لذلك نجد بين الأديان عناصر مشتركة في مسألة تبعيّة المرأة. يرى إيلي ساغان Élie Sagan أنّ تطوّر الهيمنة الذكوريّة يرتبط بحالة توتّر في زمن الحرب، ثمّ في أثناء بناء الممالك. ويلاحظ هذا في تكوّن اليهوديّة والبراهمانيّة والكنفوشيوسيّة(٣).

بحسب ساغان، مرّت المجتمعات بمراحل تطوّر انتقلت فيها من التعاضد، المبنيّ على الوِدّ وفيدراليّة العشائر، إلى مركزيّة النظام الملكيّ التي تنظّمت على أساس الإخلاص للملك خوفًا من قدرته على القمع. ويشبّه ساغان هذه الظاهرة بنموّ الطفل نفسيًّا. على الطفل أن ينفصل عن أمّه لكي يبلغ استقلاليّته؛ وهذا يتمّ في جوٍّ من الغموض والاضطراب. فهو مشدود بين الخوف من أن تبتلعه أمّه وعدم الأمان الناتج من الانفصال عنها. ولكي يحلّ الطفل هذه المعضلة يلتفت إلى الأب (والمقصود هنا الطفل الذكر، لأنّ الفتاة تظلّ في مضمار الأمّ ولا تتبع المسار نفسه).

Arvind Sharma, (State University of New York Press, 1987). =

(٣) Cf. Élie Sagan, *At the Dawn of Tyranny: the Origins of Individualism, Political Oppression, and the State* (New York, Alfred Knopf, 2001).

ففي زمن الحروب ونموّ الممالك، تستعمل المؤازرة الذَكَريّة نموذج عنف هيمنة الملك على الآخرين لإخضاع النساء اللواتي نُسقِط عليهنّ السلطة الأموميّة: «. . . في تلك الأثناء ولِدَت الرابطة الذَكَريّة التي جلبت لنا استبدادًا ضدّ الأطفال والنساء والطبقات المحرومة. وإذ خشي الآباء والأبناء قدرة الأمّ على إعادة إبراز فرادتها وعنفوانها، تعاونوا كي يجعلوا الإناث غير مؤذياتٍ من خلال الحطّ من شأنهنّ. . .»(٤).

وتقرأ يونغ هذه المعطيات التاريخيّة على النحو التالي: النساء لسن مجبراتٍ على الحرب لأنّهنّ يكرّسن ذواتهنّ للحياة. أمّا الرجال فيقتلن للدفاع عن الحياة. ونال الرجال من النَسَب إلى الأب سلطةً على الأسرة. وخلقت هذه السلطة عدم تجانس في الأدوار، وصارت النساء تابعات، ونلن بالمقابل حمايةً جسديّة واقتصاديّة. وخضعن لشريعة الزوج الواحد في حين تمتّع الرجال بحقّ تعدّد الزوجات والدعارة: «ميّز هذا السماح الجنسيّ غالبيّة تاريخ الديانات الأبويّة»(٥).

الله بين البُعد والقرب

كان لتنمية نظام الهيمنة الأبويّة هذا نتائج على تصوّر الألوهة. فكما أنّ الملك يعيش في قصره منقطعًا عن عامّة الناس، حتّى وإن حافظ على شعبه وحماه كأب، كذلك تمّ تصوّر الله في عزلته فوق السموات، حتّى وإن كان يحافظ علينا ويحمينا. إنّه يفعل هذا عن بُعد.

---

(٤) K. Young, *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma, (State University of New York Press, 1987), p. 12-13.

(٥) K. Young, *ibid*, p. 15.

وأرادت حركة النساء المعاصرة هدم هذا الفاصل بين المتسلِّط والمتسلَّط عليه، فألحّت على تصوّر الله قدرةً، **وهذه القدرة غير منفصلة عنّا، بل تعمل في داخلنا**. إنّها القدرة الضمنيّة التي نتمتّع بها، وهي هبة من الله، وعلامة حضوره فينا. بهذه القدرة النابعة من الداخل تستطيع النساء الإقرار بمواهبهنّ ومسؤوليّاتهنّ وتقديرها. فعلى المرأة أن تعزّز القدرة التي فيها من أجل خيرها وخير الجميع، سواء على المستوى الشخصيّ أو العلاقيّ أو الاجتماعيّ أو الاقتصاديّ أو السياسيّ. بهذه الطريقة، بدل أن تكون السلطة وسيلة للسيطرة على الآخرين وحرمانهم سلطتهم، فإنّ تعزيز القدرة يحثّ على العمل بفعّاليّة من خلال التعاون مع الآخرين ومساعدتهم على بلوغ ملء كيانهم. القدرة طاقة خلّاقة تغذّي الشخص وتجعله يحقّق ذاته، وتحارب في الآن نفسه القمع.

لا ينفي اللاهوت النسويّ تسامي الله، لكنّه لا يحصر الله في تساميه. فالله متسام وضمنيٌّ في آنٍ واحدٍ، بعيد كلّ البعد وقريب كلّ القرب. فإذا كان اللاهوت الأبويّ قد ألحّ على بعد الله وتساميه، يرى اللاهوت النسويّ أنّ من واجبه، ولأجل إكمال الصورة، أن يلحّ على قرب الله وضمنيّته.

إشكاليّة علاقة الرجل بالمرأة

ساد تاريخ المسيحيّة توتّر بين رؤيتين: الأولى تؤكّد تساوي الرجل والمرأة بشأن الخلاص، والثانية تعتبر النساء تابعاتٍ للرجال سواء على المستوى الأنطولوجيّ أو الاجتماعيّ[٦]. نجد هذه النظرة المزدوجة لدى بولس وهو يشرح سفر التكوين، وتمّ التعبير عنها في

(٦) Rosemary Radforf Ruether, *Women and Redemption. A Theological History* (Fortress Press, Minneapolis, 1998).

لاهوت التبعيّة، اللاهوت الذي يعتبر الهيمنة الذَكَريّة على المرأة تتوافق مع نظام الخلق ومشيئة الله. وإذا أرادت النساء أن ينلن الخلاص، عليهنّ أن يتحرّرن من حالة «حوّاء الخاطئة»، وأن يصرن أمّهاتٍ خاضعاتٍ لآبائهنّ وأزواجهنّ، أو «عذارى» يعشن كرجالٍ، أي بدون حالتهنّ كزوجاتٍ أو أمّهات بحسب الجسد. تعتمد هاتان الرؤيتان على الإيمان بعالمٍ آخر أسمى من هذا العالم.

وتشير روز ماري روثر إلى أنّ لاهوت تبعيّة المرأة استُعمِلَ نموذجًا للّاهوت الذي يخصّ العبيد أو الأعراق الأخرى. إنّه يكشف ويبرّر مفهومًا أبويًّا لله:

«وصارت صورةِ الله هي صورة الأب والسيّد. تراتبيّة الذكور فوق الإناث، الأب فوق الأبناء، السيّد فوق العبد، مدعومة رمزيًّا بعلاقة الله والمسيح بالكنيسة، التي تمّ تصوّرها كعلاقة أبٍ بأبنائه، وسيّدٍ بعبيده، وعريسٍ بعروسه. وعزّزت صورة المسيح رأس الكنيسة، والكنيسة جسده، التصوّر بأنّ الزوجة بحاجة إلى «رأس» (أي مَن يقودها)، والرجل هو رأس المرأة، فهي تابعة لرجلها»(٧).

بيد أنّ الخبرة الأصليّة الموصوفة في الأناجيل تبدو قريبة من نموذجٍ آخر. كان يسوع ميّالًا إلى الحركة النبويّة كي يعلن البشرى للفقراء، ويستهجن إبعاد المهمّشين وخصوصًا النساء عن الديانة اليهوديّة الأبويّة في زمانه. وقام بتفكيك مطلقيّة التراتبيّة: الأوّل يصير آخرَ، والسيّد يغسل أقدام تلاميذه... وأعاد إلى الكائن كرامته: الأطفال، الزواني، البرص... تناول الطعام مع الجميع - أو دعا نفسه ليأكل مع الخطأة - وتحدّث عن الآب (أبّا) القريب

(٧) Rosemary Radforf Ruether, *Dictionary of Feminist Theologies*, *p. 206.*

جدًّا في سياق الحنان والشفقة على الجميع. . . وعاش تلاميذه في حميميّته وكذلك بعض النسوة. . . إنّه لم يدرّبهم على سلطانه وحسب، بل جعلهم أصدقاءه وأحبّاءه. . . وجعل مفهوم الأسرة نسبيًّا، وسمح لنسوةٍ بأن يخرجن من المجال البيتيّ.

لكنّ حركة تحوّلٍ إلى الأبويّة ستحلّ لاحقًا محلّ حركة يسوع. فالكنيسة في فترة البداية هي غير مجتمع النخبة في الديموقراطيّة اليونانيّة، وغير الكنيسة الذَكَريّة التي هيمنت لاحقًا. لقد كانت كنائس بيتيّة للمسيحيّين والمسيحيّات الأوّلين.

سقوط صورة الإله الأب

حين عَنْونت ميري دالي Mary Daly في بداية السبعينيّات كتابها: **ما بعد الإله الأب**، انضمّت إلى الانعطاف في حركة النساء. كانت النساء حتّى ذلك الحين يطالبن بالعدالة والمساواة من خلال المطالبة بحقوقهنّ، وبالتمكّن من الوصول إلى عالم الرجال. فالتفرقة الجنسيّة راسخة في النظام الأبويّ، ويتمّ الحفاظ عليها وتوارثها. والأديان الأبويّة تدعم واقع «الطبقات الجنسيّة» حين تقول إنّها تتوافق مع المشيئة الإلهيّة. وترى دالي أنّ هذا الوعي يتطلّب شجاعةً من النساء، لأنّه يتوجّب عليهنّ الخروج من عبوديّتهنّ:

> «إنّه شجاعة أن ترى وتواجه القلق الذَكَريّ الذي يظهر حين تبدأ المرأة بالرؤية عبر أقنعة المجتمع المجنسن، وأن تواجه بذاتها الحقيقيّة واقع عبوديّتها الرهيبة»[٨].

---

(٨) Mary Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Beacon Press, Boston, 1974), p. 4.

وعارضت اللاهوتيّة ميري دالي صورة الإله الأب، واعتبرتها إسقاطًا للتمثيلات الأبويّة ووثنًا: «يُقال إنّ الله خلق الإنسان على صورته، ولكن في الواقع، الناس خلقوا الله على صورتهم: إذا كان الله مذكّرًا، فالذَكَر إله»(٩).

وتقول دالي إنّ العمل اللاهوتيّ يتطلّب أوّلًا تحطيم الصور الجامدة. علينا أن نحطّم أوّلًا، ثمّ نسعى إلى تخطّي إسقاطاتنا. فإذا كان لدينا حدسٌ بأنّنا على صورة الله، أفليس هذا هو قدرتنا الخلّاقة؟ «صورة الله هي القدرة الخلّاقة الموجودة في الكائن البشريّ»(١٠). فنحن نتأنسن حين نختبر التسامي. والنساء اللواتي يشاركن في تغيّرهنّ وتحرّرهنّ يستطعن أن يضعن سياقًا جديدًا للتفكير في الله والتعبيرَ عنه بطريقةٍ أخرى. إنّهنّ يستطعن على الأقلّ طرح أسئلةٍ جديدة: «لمَ ينبغي أن يكون لله اسمٌ؟ لمَ لا يكون فعلًا - أشدّ الأفعال ديناميكيّةً ونشاطًا؟». ويكون الجواب: «الله فعل... الله كينونة». فالله مسار ديناميكيّ، قوّة خلّاقة نشارك فيها بإبداعنا. بهذه الطريقة فتحت دالي أفقًا جديدًا في معرفة الله.

> «حين تحرّر النساء أنفسهنّ ويواجهن استعبادهنّ، يشاركن في حركة الخالق هذه ويصرن كائناتٍ أصيلة، بدل أن يكنّ كائناتٍ خاضعة بدون هويّة خاصّة بهنّ. وحين يسعين للخروج من عالم الأبوّة، يخلقن حياةً جديدة، فيساهمن في مستقبلٍ للإنسانيّة جمعاء. إنّهنّ يشاركن في قدرة الله المحوِّلة التي تجعل كلّ شيءٍ جديدًا»(١١).

(٩) Mary Daly, *Beyond God the Father*, p. 191.

(١٠) *ibid.*, p. 29.

(١١) *ibid.*, p. 43.

إليزابيث جونسون والحلّ المعقول

تكلّمنا في فصلٍ سابقٍ على تيّار الألوهة، وقلنا إنّ غالبيّة اللاهوتيّات النسويّات عارضنه. ومن بينهنّ إليزابيث جونسون التي طرحت السؤال: هل تنال النساء من تأنيث «الله» سلطة حقًّا؟ فقد لاحظت جونسون أنّ لاهوتيّين من الرجال نادوا أيضًا بتخفيف حدّة صورة «الإله الأبويّ». فالصفات الأنثويّة تفيدهم للكلام على إلهٍ طيّبٍ بدل الكلام على إلهٍ حازم، وهذا من شأنه أن يبرّر بطريقةٍ أشدّ رهافة سلطة هيمنة الرجال، إذ يمنحهم صفة «الأبوّة». إنّهم يقولون إنّ الله يعمل كأمّ، ولكنّهم يرفضون القول إنّ الله أمّ. يبيّنون أبعادًا أنثويّة في الله من دون أن يخرجوا من التصوّر النمطيّ للذكورة والأنوثة (يعتمد بعضهم على أبحاث عالم النفس يونغ للتبحّر في مسألة الذكورة والأنوثة حين نتكلّم على الله). فالمشكلة ليست إذًا في أن نسمّي الربّ الله أو اللهة، بل في أنّنا لا نزال نستهجن نسب سماتٍ أنثويّة للرجال، ونستهجن أكثر نسب سمات رجوليّة للنساء. هذا يعني أنّ النموذج الكامن هو على الدوام نموذج عدم المساواة.

للخروج من هذا المأزق، أيْ إبراز صفاتٍ أنثويّة في الله إلى جانب الصفات الذكوريّة، استعملت جونسون لغة المجاز، كما استعمله اللاهوت التقليديّ، فانطلقت من خبرة الروح القدس، ومن المنظور المسيحيّ للإله الثالوث. وقادها الأمر إلى **الكلام على الروح بصيغة المؤنّث**، لا كأقنوم له علاقة بالآب وبالابن، بل كأقنوم له علاقة بعمل الله في العالم، وهو عمل خلّاق يصفه **الكتاب المقدّس** بأنّه «حكمة».

> «إنّ عمل الله في العالم ليس الهيمنة الأبويّة وحدها، بل الرعاية الأموميّة... علينا أن نتخطّى التفرقة التي تقول إنّ الله يتعامل معنا

بهذه الطريقة أو تلك، لنصل إلى الدمج الذي يقول إنّ الله يتعامَل معنا بهذه الطريقة وتلك»[١٢].

بهذا الدمج عرضت جونسون تصوّراتٍ لاهوتيّة جديدة تخصّ تعريف الله لجميع المؤمنين والمؤمنات. فإدراجها المؤنّث بطريقة متساوية ساهم في تجديد اللاهوت، كما ساهم في تأسيس السلطة الخاصّة بالنساء.

تكلّمت جونسون على الروح - الحكمة، يسوع - الحكمة، الأمّ - الحكمة، فكشفت وجهًا أنثويًّا هامًّا في التقليد اليهوديّ - المسيحيّ للكلام على السرّ الإلهيّ. فالاستعارات الأنثويّة تُبرز عمل الحكمة الخالق والمحرِّر كما يظهر في سيرة يسوع الذي يربطنا «بمَن هي (أي الروح)»، «بالإلهة الحيّة» الخالقة والمعيدة للخلق، مولّدة كلّ ما هو موجود. فإدراج المؤنّث في الخطاب عن الله لا يوجّهنا نحو بعدٍ أنثويٍّ للأنوثة، بل يعبّر بصورةٍ أنثويّة عن كامل قدرة الله ورعايته.

وكما أنّ الاستعارات الذَكَريّة تعبّر عن الله انطلاقًا من خبرات الرجال، كذلك تعبّر الاستعارات الأنثويّة عن «الله» الثالوث المسيحيّ انطلاقًا من خبرات نساءٍ تبدو ذات قيمة أيضًا، وهي في الآن نفسه خبرات نسبيّة تمامًا مثل خبرات الرجال. وبالعكس، فإنّ تأنيث الله واعتباره «أمًّا» أو «مولّدة» لا يمنح امتيازًا لعمل النساء، لأنّ الأدوار الذَكَريّة والأنثويّة تتساوى أو تتكافأ في فعل الولادة. فالذَكَر لا يلد، والأنثى لا تحمل بدون مشاركة ذَكَر. لذلك توافق جونسون على الاستعارات الأنثويّة، ولكنّها ترفض أن تزيح هذه

(١٢) Elizabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1993), pp. 200-201.

الاستعارات التعابير الذَكَريّة لتحلّ محلّها، إذ على النسويّات أن يتفادَين قلب النموذج الأبويّ المتسلّط، المتمحور على الله الأب، ليجعلن مكانه أمًّا قديرة متسلّطة، الأمّ الأولى التي يُسقط الطفل عليها خوفه من الابتلاع.

ما الجديد في استعمال الحكمة للتعبير عن صورة الله؟ إنّ هذا الاستعمال يجدّد فكرة الإله العلاقيّ، ويسمح بتصوّر القدرة الإلهيّة كقدرة علاقة. فالرابط بين الروح القدس والحكمة، الذي أبرزه التفسير النسويّ، يبيّن مفهومًا للمحبّة كعطاء يختلف عن المفهوم الذي ألحّت عليه الكرازة التقليديّة الموجّهة إلى النساء، التي تقوم على نسيان الذات والتضحية. فمفهوم المحبّة الجديد هذا يظهر دافعًا يحثّ كلّ كائنٍ حيٍّ على التوجّه نحو الكائنات الأخرى. وفي أفق التبادليّة والتشاركيّة والحرّيّة يولد مفهوم للقدرة كطاقة محوِّلة: «قدرة حرّة، محيية، لا عنفيّة، هي منبع العلاقات والتجديد والانشراح»[١٣].

صورة الله والألم

حين نعالج مسألة السلطة من المنظور المسيحيّ سنواجه المفارقة حتمًا: إنّها مفارقة يسوع الناصريّ الذي مات عاجزًا أمام السلطات الدينيّة والسياسيّة. لذلك تتبع جونسون طريق لاهوت الصليب لتستهجن الفكرة التي تؤمن بإلهٍ لا يتألّم وقدير، ولتطوّر فهمًا لإلهٍ يتألّم. فالمنظور النسويّ يحبّذ العلاقة من جهة، ويستنكر فكرة الإله الذي لا يتألّم من جهةٍ أخرى. الإله الذي لا يتألّم إسقاط لصورة الإنسان المهيمن الذي يعتبر الحرّيّة مرادفة للاكتفاء الذاتيّ

(١٣) Elizabeth Johnson, *She Who Is*, p. 218.

والاستقلاليّة والسيطرة على الذات. لذلك يستند المنظور النسويّ إلى مختلف الآلام والشقاء والتقهقر وكلّ ما تعيشه النساء في العالم، ليؤكّد إمكانيّة الألم في السرّ الإلهيّ على مبدأ: **صورة الله هي صورة المسيح**.

وتتفادى جونسون فكرة «الضحيّة الإلهيّة العاجزة»، لأنّها تدعم تبعيّة المرأة وقدرتها على التألّم بسلبيّة، وتسعى إلى إدراج مسار التحرّر الذي سلكته نساء كثيراتٍ بالتزامهنّ ضدّ الظلم، وعبّرن فيه عن غضبهنّ:

«لقد استعملن لهذه الغاية قدرةً حيويّة وحزمًا محفّزًا يخلق الروابط ويدعم فيهنّ وحولهنّ الحرّيّة الشخصيّة والقوّة. إنّهنّ يُظهِرن طاقةً تدعو إلى الاستقلاليّة والصداقة وتنعشهما وتوقظهما وتحييهما. إنّهنّ ينشّطن حركةً فكريّة هي بمثابة حركة بناءٍ وإصلاحٍ وتعاونٍ ومعارضة، وابتهاجٍ أو ألم. هذه الحركة تغيّر الكائنات وتخلق علاقاتٍ بينها، وصلاتٍ بينها وبين العالم. هذه الديناميكيّة ليست طرحًا معاكسًا للمحبّة، بل هي بالحريّ شكل المحبّة في مواجهة قوى اللاكيان والموت. هذه الديناميكيّة تعمل بشكلٍ علاقيّ»[(١٤)].

«إنّ حكمة الله على علاقة بالكائنات المتألّمة... وقدرة محبّة الله الشفوقة تلج شقاء العالم لتحوّله من الداخل... إنّها تشير إلى قدرة المحبّة المتألّمة على مقاومة الشرّ، وإعادة خلق العالم»[(١٥)].

دواعي معارضة تيّار الإلهة

إنّ العمل على تأنيث الصور والشخصيّات والصفات التي تشير

---

(١٤) Elizabeth Johnson, *She Who Is*, p. 417.

(١٥) *ibid.*, p. 419-420.

إلى الله هو عمل هامّ لمنح خبرة النساء الدينيّة والروحيّة قيمةً. إنّها نقطة انطلاقٍ من أجل ضمّ المؤنّث إلى أسمى الخبرات البشريّة، بحيث يساهم هذا الأمر في تجديد فهمنا للعلاقة بالألوهة. لكنّ الحفاظ على كلمة «الله» وإضافة ضمائر أو صفاتٍ أنثويّة إليها لا يُظهر التغيير المرجوّ من ذلك. كما أنّ استعمال كلمة «اللهة»، حتّى وإن كان هذا الاستعمال عزيزًا على النساء - وربّما على بعض الرجال أيضًا - لا يولّد مفعول الشموليّة نفسه؛ ويشير إلى عصرٍ مصنّفٍ بالوثنيّة.

حاولت روزميري روثر أن تعبّر عن هذا بطريقةٍ حسنة حين كتبت الله/ة لتقول إنّ هذا السرّ واقع فريد[١٦]. فتأنيث الله هو ممارسة نسويّة إيديولوجيّة وسياسيّة محلّيّة غايتها إخراج الله من القوقعة الذَكَريّة. إنّه يشير إلى سلطة تأكيدٍ تُمارَسُ جماعيًّا، وتؤيّد بناء هويّة. وهو عمل نساءٍ في ثقافةٍ معيّنة، لهنّ سياسة معيّنة، ويعبّرن من خلال التأنيث عن اختلاف خبرتهنّ الأنثويّة عن خبرة الرجال. «أن نخاطب الألوهة: «يا إلهتي» خبرة محرّرة لإناثٍ يمارسن سلطتهنّ الروحيّة والدينيّة من خلال المؤازرة، ويشكّلن معًا كنيسة (جماعة). لقد صرن أشخاصًا بكيانٍ كامل، ويخاطرن بتسمية الله بطريقتهنّ، على الرغم من محدوديّات هذه التسمية والحقيقة التي فيها»[١٧].

ولا توافق نسويّات كثيرات على التأنيث. لا شكّ في أنّ إعادة

---

(١٦) Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk*, (Beacon Press, Boston, 1993), p. 68-70.

(١٧) Marie-Andrée Roy et Denise Couture, « Dire Dieue », *Dire Dieu aujourd'hui*, sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve, coll. Héritage et Projet 54, (Fides, Montréal, 1994), p. 146.

كتابة التقاليد الكتابيّة أو المقالات اللاهوتيّة بصيغة مؤنّثة هو أمر له أهمّيّته. إنّه يسمح للنساء بتنمية تقديرهنّ لذواتهنّ ولقدرتهنّ الروحيّة. لكنّ هذه النسويّات حذرات. فإعادة الكتابة قد لا تثير الشكوك حول النموذج الأبويّ أو الهيمنة الذَكَريّة، وقد تُبقي الله خارجًا، وتعتبره كيانًا خارج خليقته. حين نتكلّم مثلًا على إلهٍ يتألّم، يدور الرهان حول نمط العلاقة بين الألوهة والعالم. ويتمّ الإلحاح على الصيرورة: «فكونوا أَنتُم كامِلين، كما أَنَّ أَباكُمُ السَّماويَّ كامِل» (متى ٥: ٤٨). حينها يصير التسامي قابليّة لتخطّي حالة جامدة، وقدرة إبداعٍ لامُتناهٍ، ونستطيع المشاركة في هذه القدرة، ويصبح تطوّرنا «صيرورة إلٰهيّة».

إنّ أهمّيّة إعطاء النسويّة حقّ الكلام في هذا الموضوع هي إجبارنا على هدم طريقة عمل الفكر المعاصر بطريقةٍ جذريّة. فما تدرجه النساء في مسار التغيير يأتي بما هو جديد. ومسألة الله كما تراها النسويّات هي مشاركة في الخلق من خلال الصيرورة والالتزام بالعدالة وبالتبادليّة. النسويّات يقلن إنّ الله قدرة أكثر منه اسم. إنّه قدرة على التعاون في مختلف الأوضاع، ومؤازرة لجميع المهمَّشين أو المنبوذين، واستنكار لكلّ مظاهر القمع العلنيّة والضمنيّة. فلا ينبغي إلغاء أو محاربة التقليدَين الكتابيّ واللاهوتيّ اللذَين يمنحان اسم الله مكانةً، بل ينبغي تحرير فهمنا لله من حصريّة الاسم، وضمّ مفهوم القدرة إليه.

خلاصة القول، أشار اللاهوت النسويّ، في انتقاد صورة الله الذَكَريّة، إلى وظيفة هامّة ترتسم لتطوير قدرتنا على الخلق والتغيير، قوامها التعاون والمؤازرة والحوار بين النساء والرجال في جماعاتهم المختلفة، حوار يعبّر بالتعدّديّة عن لفظ كلمة «الله».

الفصل السادس

البحث عن أقنومٍ مؤنّث[1]

على الرغم من تزامن ظهور اللاهوت النسويّ مع ازدهار الاهتمام اللاهوتيّ بالثالوث، لم يُعِر اللاهوت النسويّ في أيّامه الأولى عقيدة الثالوث شديد الاهتمام. فالدراسات الكتابيّة شدّت اهتمام النسويّات لحلّ القضايا الملحّة: منح النساء درجة الكهنوت، والبحث عن لغة شموليّة لا تفرّق بين الجنسَين. ودار الجدال العقائديّ حول علم المسيح (الخريستولوجيا) وموضوع الأبوّة الإلهيّة. وإذ يرتبط الموضوعان بعقيدة الثالوث، شكّلت الصيغة الثالوثيّة: «باسم الآب والابن والروح القدس» نقطة حرجٍ في نظر اللاهوت النسويّ. فما هي المشكلة؟

المشكلة هي أنّ اللاهوت النسويّ حسّاس جدًّا لأمرَين: السلطة والرضوخ. إنّه يثور كلّما ظهرت فكرة سلطويّة، ويعتبرها تسلّطيّة، ويتماهى بالمقهورين. والنساء في نظره يندرجن في تيّار الفقراء والمنبوذين والمهمَّشين والّذين لا صوت لهم وينبغي الدفاع عنهم. لذلك رأى اللاهوت النسويّ في عقيدة الثالوث محاولة

(١) Ideas inspired from: Janet Martin Soskice, 'Trinity and Feminism', in *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, edited by Susan Frank Parsons (Cambridge University Press, 2004), pp. 151-169.

لتعزيز التسلّط، واعتبر هذه المحاولة خيانة لفكرة الثالوث ومشوِّهة لها. فأعادت اللاهوتيّات النسويّات صياغة فهم السلطة (أو إلغاء السلطة) داخل الثالوث.

الثالوث والسلطة

يرى اللاهوت النسويّ أنّ فكرة الأبوّة في عقيدة الثالوث استُعمِلَت لدعم التراتبيّة في السلطة وتعزيز صفة الله الذَكَريّة وسلطته، مع أنّ الدوافع الأصليّة لهذه العقيدة كانت بالضبط قلب المفهوم التراتبيّ في رئاسة الله وليس دعمه. فجلالة قدرة الأبوّة ليست صورة الله التي تفضّلها اللاهوتيّات النسويّات، ولا هي فحوى عقيدة الثالوث. وبالتالي يسهل علينا أن نرى لمَ شعر اللاهوتيّون، وليس النسويّات وحدهنّ، بأنّ العقيدة لا تلحّ على التراتبيّة في السلطة. فالعقيدة الثالوثيّة تطوّرت لغايةٍ واحدة وهي طرح ما يناقض التراتبيّة في السلطة؛ وتبنّي فكرة التراتبيّة يجعل الكلام على الله الثالوث يبدو ظاهريًّا وكأنّه كلام على ثلاثيّة آلهة.

إنّ فكرة التراتبيّة في المقام وفي السلطة داخل الثالوث هي فكرة بشريّة تتحكّم بها تصوّراتنا المنحرفة للعلاقة بين الأشخاص. لذلك يتكلّم والتر كاسبر Walter Kasper بحرصٍ شديدٍ وحذرٍ على وحدة الله المطلقة **على الرغم** من تمايز الأقانيم، ومطلقيّة تساويهم **على الرغم** من ارتباط الأقنوم الثاني بالأوّل، وارتباط الأقنوم الثالث بالثاني وبالأوّل[٢]. ولكنّ عبارة «على الرغم» تبدو مثل كتاب أورويل **حيوان المزرعة**: «جميع الحيوانات متساوية، على الرغم من أنّ بعض الحيوانات هي أكثر مساواة من الآخرين». لذلك تلحّ

(٢) Walter Kasper, *The God of Jesus Christ*, (London: SCM Press, 1984), p. 280.

النسويّات على أمرٍ هامّ: **العقيدة الثالوثيّة هي تصحيح لأفكار البشر عن السلطة.**

طُرِحَت فكرة الثلاثة آلهة في الوثنيّة أوّلًا. وقد تصوّر الوثنيّون هذه الثلاثيّة كتراتبيّة: هناك إله رئيس وآلهة تابعة له، أو في مرتبةٍ أدنى. وحين طُرِحَت فكرة الثالوث الإله الواحد، تعرّضت هذه الفكرة لتأثير الفكر الوثنيّ في التبعيّة والتراتبيّة والألوهة، وصار المثلّث رمزًا للثالوث بدل الدائرة، على الرغم من إلحاح الآباء على «الرقصة الدائريّة» أو «السير الدائريّ» للأقانيم.

وتباينت الانتقادات النسويّة لصيغ عقيدة الثالوث التقليديّة من رفض ما يبدو أنّه نادٍ لثلاثة رجال (غياب العنصر الأنثويّ في كيان الله) إلى انتقاداتٍ أشدّ رهافةً للطريقة التي يبدو فيها الآب على الدوام، وعلى الرغم من الجهود المبذولة، يتمتّع بمكانةٍ أعلى من الأقنومَين الآخرَين (نموذج تراتبيّة الثلاثيّة الوثنيّة). وكما تقول ميري غراي Mary Grey، الثالوث يبدو تراتبيًّا، ذكوريًّا، وتبدو الذكوريّة مُصانة في أبديّة الله[٣].

الحجج النسويّة

على الرغم من هذه الانتقادات، يرى اللاهوت النسويّ أنّ عقيدة الثالوث أنقذت الإيمان المسيحيّ من محوريّة الذَكَر، ويقدّم حججًا وجيهة في ذلك، ولا ينبغي ازدراؤها، بل اعتبارها ناقوس خطر يدعو إلى التجديد. فما هي هذه الحجج؟

أوّلًا، تحافظ عقيدة الثالوث على غيريّة الله، أيْ تحرّرنا من

(٣) Mary Grey, 'The Core of our Desire: Re-Imaging the Trinity', *Theology* 93 (1990), pp. 363-372.

محوريّة الإنسان التي هي على الدوام تهديد في الديانة: الله غير الإنسان، ولا يمكننا أن نسقط على الله حالة الإنسان ولا فهمه لنفسه من خلال ثقافته. فالإله الثالوث ليس ذَكرًا حتّى وإن تجسّد رجلًا بيسوع المسيح. الله ليس مخلوقًا، وبالأكثر ليس مخلوقًا ذَكرًا. ففي صيغة المعموديّة ننال هذا السرّ باسم (مفرد) الآب والابن والروح القدس، وليس باسمَي (مثنّى) ذَكَرَين وثالث غامض. **الآب والابن في التصنيفات الثالوثيّة ليسا عنصرَين بيولوجيَّين، وليسا مكانتَين في تراتبيّة سلطويّة.**

ثانيًا، العقيدة تدحض التراتبيّة (المونارخيّة) المخفيّة. فالإله الذي تحبّه النسويّات هو إله وحيد، ومتسام على نوع الجنس، وغير منحاز. إله الإلهيّة (Deism) التعدّديّة التراتبيّة ليس إله النصوص المقدّسة أو الثالوث. إله النصوص المقدّسة هو إله خلق بملء حرّيّته بدافع حبٍّ فيّاض، وهو حاضر لخليقته. وإيمان المسيحيّين بيسوع يشرح قصّة الحبّ هذه وموضوع اهتمامها وحميميّتها. وعقيدة الثالوث تهتمّ، كما تقول إليزابيث جونسون، بشرح كيف أنّ الله معنا. «فالثالوث ليس مخطّطًا للإله الرئيس في أعماله الداخليّة، ولا عرضًا لمعلوماتٍ خفيّة عن الله، ولا معنًى لوصف الله في حدّ ذاته»[٤]. إنّ اللاهوت الثالوثيّ يقدّم إلينا إلهًا أطاح بالرئاسة، إلهًا هو ثلاثة وواحد لا ينقسم ولا يتغيّر ولا ينحصر.

ثالثًا، العقيدة تصادق على أنّ أساس الجنس البشريّ صالح وحسن، وهذا الجنس موجّه للمشاركة في حياة الله من خلال تجسّد الكلمة. كان يسوع إنسانًا كاملًا حقًّا. إنّه لم يكن شخصًا بدا أنّ له

---

(٤) Elizabeth Johnson, *She Who Is* (New York: Crossroad, 1992), p. 204.

جسدًا كما يعتقد بعض الغنوصيّين، وأنّه بدا وكأنّه ولِدَ من امرأة، وبدا أنّه مات. فالمفارقة في المسيحيّة هي إلحاحها على أنّ المسيح كان إنسانًا حقًّا وإلهًا حقًّا. وإذ يعير اللاهوت النسويّ الجسد أهمّيّة خاصّة، يلفت انتباهنا إلى أمرين: الأوّل هو أنّ الله صار بشرًا مجنسنًا تمامًا، والثاني هو أنّ المسيح أخذ جسدًا بشريًّا، وليس لجنس هذا الجسد أيّ دور. ما من مكانٍ يقول إنّ الكلمة صار ذَكَرًا. وكلمة بشر تعني الذَكَرَ والأنثى، والمسيح ليس مخلّصًا لأنّه ذَكَر بل لأنّه بشر.

تنقية فكرة الثالوث من الثقافة الذَكَريّة

تبيّن لنا الحجج السابقة أنّ اللاهوتيّات النسويّات يردن تنقية فكرة الثالوث في مجالَين: السلطة ونوع الجنس. لا شكّ في أنّ عقيدة الثالوث عانت ثقل الذَكَريّة. لذلك يرى اللاهوت النسويّ أنّ تحدّي اللاهوت المعاصر - لا اللاهوت النسويّ وحده - هو إعادة التوازن. ولإعادة التوازن هذه سابقة في الخطاب التقليديّ الغربيّ عن الثالوث، وهي كتب القدّيس أوغسطينُس. ففي حديثه عن صورة الله ينتقد أوغسطينُس المعتقدات التي تقول إنّ الابن هو صورة الله الحقيقيّة، والكائنات البشريّة مخلوقة بحسب صورته (الذَكَريّة). ويردّ أوغسطينُس ويقول إنّ البشر ليسوا صورة الابن بل صورة الإله الثالوث. ويقدّم عددًا من الحجج على ذلك من بينها تفادي التبعيّة الناتجة من اعتبار الابن صورة فقط. وحجّة أخرى تلحّ بوجهٍ خاصٍّ على «الصورة» التي قد يستند إليها الذَكَر ليقول إنّ النساء لسن صورة الله الكاملة. ففي شرحه للآية: «أَمَّا الرَّجُلُ فما علَيه أَن يُغَطِّيَ رَأسَه، لأَنَّه صُورةُ اللهِ ومَجدُه، وأَمَّا المَرأَةُ فهيَ مَجْدُ الرَّجُل» (**١ قور ١١: ٧**)، ينتقد أوغسطينُس كلّ طرحٍ يقول إنّ بولس يقصد أنّ المرأة

ليست بشكلٍ ما صورة الله الكاملة، ويقول إنّ الروح جدّد عقولنا، «وبحسب هذا التجديد أيضًا صرنا أبناء الله بمعموديّة المسيح؛ ولبسنا الإنسان الجديد، وبالتالي لبسنا المسيح بالإيمان. فمَن يجرؤ على القول إنّ النساء استُبعِدنَ من هذه التلمذة، في حين أنّهنّ وارثاتٌ للنعمة معنا؟»[٥]. كان أوغسطينُس يعي التحميل الذكوريّ للّغة البولسيّة، فاتّخذ إجراءاتٍ ضدّ أيّ تشويهٍ قد ينتج من ذلك.

إشكاليّة التسميات

شعرت بعض اللاهوتيّات النسويّات باستياءٍ من الاعتراف الثالوثيّ، لأنّه، بحسب رأيهنّ، أخذ لغة الأبوّة والبنوّة للتعبير عن حياة الله الداخليّة. فاقترحن تسميات أخرى غير الآب والابن والروح القدس. مثلًا: الخالق والمؤيّد والفادي. وحيث إنّ هذه التسميات الجديدة ترتبط بالأفعال أكثر منه بالصفات، حذّرت اللاهوتيّات بأنّه لا ينبغي أن نفهم من هذه التسميات أنّ الأقنوم الأوّل وحده هو الخالق، والأقنوم الثاني وحده هو المخلّص، والأقنوم الثالث وحده هو المؤيّد؛ لأنّ هذا يعرّض لخطر ثلاثيّة الآلهة. فالخلق كما الفداء والتأييد هو عمل الأقانيم الثلاثة. كلّ فعلٍ خارجيٍّ، كلّ نشاطٍ إلهيٍّ إيقونوميٍّ في التعابير المسيحيّة، هو نشاط الإله الثالوث.

في هذا المجال، تقول إليزابيث جونسون: «لا داعي لأن نحصر الخطاب عن الله بالأسماء التي تستعملها النصوص المقدّسة بالضبط»[٦]. وتتابع وتقول إنّ تعابير العهد الجديد الذَكَريّة ستظلّ معنا طالما أنّ العهد الجديد معنا. العهد القديم يستعمل نادرًا اسم

(٥) القدّيس أوغسطينُس، **في الثالوث**، المجلّد ٣، الكتاب ١٢، ١٢.

(٦) Elizabeth Johnson, *She Who Is*, p. 7.

«الآب»، في حين أنّ لقبَي الآب والابن محوريّان في كتابات العهد الجديد. ومع ذلك لم يشعر المسيحيّون الأوّلون بأنّهم مضطرّون إلى أن ينادوا الأقنوم الأوّل باسمٍ واحدٍ هو الآب، أو ينادوا يسوع باسم واحدٍ هو «الابن». كما أنّ الترتيب التسلسليّ الذي يتضمّنه اللقبان (أب - ابن) سرعان ما انقلب بسبب إلحاح المسيحيّة على أنّ الابن واحد مع الآب، مساوٍ للآب، أزليّ مع الآب والروح القدس. وحين حاولت الآريسيّة إدراج التبعيّة والتراتبيّة في تسمية الآب والابن اعتبرت الكنيسة تعليمها هرطقة.

تؤمن النسويّات بأنّ لغة «الآب» و«الابن» لم تظهر من طريق عقيدة الثالوث بل من طريقٍ آخر. وطرح هذا الطريق الآخر تفسيرات غير مقبولة مستلّة من لغة العهد الجديد. مثلًا التفسير غير المقبول انطلاقًا من وجود ثلاثة أسماء: آب وابن وروح قدس، للاستنتاج أنّ هناك ثلاثة آلهة، أو التفسير غير المقبول للآب غير المولود والابن المولود، واستنتاج أنّه ينبغي للآب أن يكون أعلى من الابن. فجوهر أولى الدفاعات عن عقيدة الثالوث هو أنّه ينبغي فهم الرئاسة الإلهيّة على أنّها حياة وحبّ وتبادل تامّ: الابن ليس أقلّ من الآب، والآب ليس أبًا بدون الابن والروح. فالثالوث يصيغ كلّ ما نعتقد أنّنا نعرفه عن الله. وغريغوريوس النيصيّ يرى أنّه حتّى الأسماء الثلاثة لا تصف الجوهر الإلهيّ، لأنّنا لا نستطيع أبدًا أن نصفه.

تأنيث الروح القدس

الإستراتيجيّة الأخرى التي تسعى إلى خلق توازنٍ مع الثقل الذَكَريّ في أسماء أقانيم الثالوث الكتابيّة هي الإلحاح على الرمز الأنثويّ الذي يميّز الروح القدس. فنحن نستطيع بسهولةٍ أن نكشف عن تقليدٍ في شأن الروح القدس يبيّن أنّه البعد الأموميّ في الله. وقد

شبّه آباء الكنيسة أمثال غريغوريوس النيصيّ ويوحنّا الدمشقيّ الروح بخروج حوّاء من جنب آدم وهو راقد. فإن كان آدم «جبلة الله» من التراب، فإنّ حوّاء «منبثقة من ضلع آدم»[٧]. وكما أنّ الحديث عن الأمّ يجلب تلقائيًّا الحديث عن الأسرة، كذلك الحديث عن الروح يجلب تلقائيًّا الحديث عن الثالوث.

و**الكتاب المقدّس** يشير بطريقةٍ غير مباشرة إلى هذا الدور الأنثويّ حين يتكلّم على مولود الروح (يو ٣: ٣-٨). «فالابن الوحيد الذي في حضن الآب» (**يو ١: ١٨**)، أي الروح، صار في حضن مريم العذراء. الروح القدس هو الأحشاء السماويّة، ومريم هي الأحشاء الأرضيّة. بهذا المعنى تكون مريم أيقونة الروح غير المرئيّ. والآب يجسّد الابن فيَ الحضنَين: الروح هو الحضن الإلهيّ ومريم الحضن البشريّ. هذا يعني أنّ هناك أمومة واحدة بقطبَين (وليس أمومتَين): قطب إلهيّ يمثّله الروح، وقطب بشريّ تمثّله مريم[٨].

«يشبه الروح القدس أمًّا ممتلئة حنانًا. فكما أنّ الأمّ تحبّ طفلها وتحميه، هكذا يحمينا الروح القدس، ويغفر لنا ويشفينا ويعلّمنا ويفرحنا» (الراهب سلوان).

«إنّ دور الروح القدس في تنشئتنا هو دور الأمّ. أمّ تمكّننا من معرفة الله أبينا ويسوع أخينا. . . إنّه (الروح) يعلّمنا كيف نمارس الفضائل وكيف نستعمل عطايا ابن الله بالنعمة. كلّ هذا هو جزء من عمل الأمّ»[٩].

---

(٧) يوحنّا الدمشقيّ، **المقالة** ٨.

(٨) في شأن أنثويّة الروح القدس را. فاضل سيداروس، **سرّ الله الثالوث- الأحد**، سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٩٣، ص. ٨٨-٩٠.

(٩) Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit* (New York: Seabury =

الروح يحضن ويغذّي ويلد أعضاء جُددًا للحياة في الكنيسة بالمعموديّة. واللغة العبريّة كما السريانيّة تصوغان الروح القدس كأنثى، وتتكلّمان عليه بصيغة المؤنّث. وهنا أيضًا أخفقت بعض المساعي في هذا الاتّجاه في إقناع النسويّات ولاهوتيّين آخرين بأنّ هذا يشير إلى استحقاق النساء الدائم أو وجود الأنوثة في الثالوث. لماذا؟ لأنّ الروح يبدو هنا كأداة بيد الأقنومَين (الذَكَرَين) المعروفَين حقًّا والمحبوبَين. لذلك رأت إليزابيث جونسون أنّ جهد اللاهوتيّ جون كوب John Cobb غير كافٍ. فقد نسب هذا اللاهوتيّ إلى اللوغوس البعد الذَكَريّ في الله، النظام والتجديد والأوامر والإدارة والتحويل، في حين ربط البعد الأنثويّ في الله، مملكة الروح القدس، بالاستقبال والتعاطف والتألّم والحفاظ(١٠).

وصفت سارة كوكلي تخصيص الأنوثة للروح القدس بأنّه «صيغة للنسويّة مثيرة للقرف ومشاعريّة». لأنّ هذه الصيغة تتبنّى صورة نمطيّة خاصّة بالأنوثة، وتغذّي في الآن نفسه اقتراحًا ليس سويًّا يقول إنّ في الثالوث اختلافًا جنسيًّا. بالإضافة إلى ذلك، هذا نوع من البلاغة الأنثويّة لا يردّ أبدًا على الإهمال الصريح للروح القدس في اللاهوت الحديث، والذي يظهر الروح القدس فيه كنوعٍ من «تأليهٍ مُضافٍ» إلى الأقنومَين الحقيقيّين اللذَين لهما وجهان: الآب والابن.

تقول كوكلي علينا أن نتفادى إتباع «الروح القدس لآبٍ هو، ولكونه «علّة» و«منبع» الأقنومَين الآخرَين، يظلّ النموذج الذَكَريّ

Press, 1983), vol. III, p. 161. =

(١٠) Elizabeth A. Johnson, 'The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female', *Theological Studies* 45 (1984), 459.

المهيمن لاهوتيًّا»[١١]. فهذا النموذج غير موجودٍ إذا أخذنا في عين الاعتبار الحذر الخاصّ بالثالوث تجاه الزعامة والرئاسة. علينا تفادي ثلاثيّة الآلهة التي لا بدّ لها من الظهور في هذا الإلحاح على الهيمنة أو الرئاسة. فالتقليد السريانيّ لم يجعل ألوهةً أنثويّة إلى جانب ألوهةٍ ذَكَريّة أو متمايزة عنها، لأنّ هويّات واقعيّة كهذه موجودة في الآلهة الوثنيّة بسورية، حيث كانت الثلاثيّة: الأمّ والأب والابن هي التصوير المشترك للألوهة. صحيح أنّ الروح القدس نال الصفة الأنثويّة، ورُبِطَ في بعض الأحيان بصورة الحكمة، لكنّ التأنيث شمل الأقانيم الثلاثة. وأشعار سليمان تحوي روح قدس أنثويًّا وأبًا أنثويًّا:

كأس حليبٍ قُدِّمَ لِيَ؛
فشربتُه بحلاوة لطف الربّ؛
الابن هو الكأس؛
والذي أرضع هو الآب؛
والتي أرضعته هي الروح القدس.

تُعلّق سوزان هارفي Susan Harvey على هذا المقطع وتقول:

«إنعكست الأدوار واختلطت وتحوّلت: ما من أحدٍ يبدو ما هو عليه. بتعبيرٍ أدقّ، كلّ واحدٍ يبدو **أكثر ممّا هو** - مريم هي أكثر من امرأة في ما تفعله، الآب والروح هما أكثر ممّا اعتاد شخص مجنسن أن يقوم به. فنوع الجنس يبدو مهمًّا، وحتّى حاسمًا، للهويّة - ولكن ما من جنسٍ معيَّن»[١٢].

---

(١١) Sarah Coakley, '«Feminity» and the Holy Spirit?' in Monica Furlong (ed.), *Mirror to the Church*, (London, SPCK, 1988).

(١٢) Susan Ashbrook Harvey, 'Feminine Imagery for the Divine: the = Holy Spirit, the Odes of Solomon, and early Syriac Tradition',

في هذه المبالغة النظريّة، لا يبدو الله مجنسنًا، بل يتخطّى نوع الجنس. فخبرتنا البشريّة لنوع الجنس وضعفه الجسديّ ليست معيارًا للتكلّم على الله ولا لوصفه.

جوليانا النرويجيّة تؤنّث كلّ الأقانيم

وجدت لاهوتيّات نسويّات كثيرات في كتابات المتصوّفة جوليانا النرويجيّة محاولة موفّقة لتصوّر الثالوث بطريقةٍ لاجنسيّة. إنّ هذه المتصوّفة لا تزيل عن الثالوث كلّ طابع ذَكَريّ، بل تضيف إلى هذا الطابع طابعًا آخر أنثويًّا. فبحسب رأيها، يمكننا أن نصوّر الأقانيم الثلاثة بصورٍ بشريّة ذَكَريّة أو أنثويّة. ولكنّ الأفضل هو لعبة الجنسَين التي تحافظ على رموز الرغبة والخصوبة والحبّ الوالديّ، وتبلبل في الآن نفسه كلّ فهمٍ حرفيٍّ تصنيفيّ. يبدو أنّ هذه هي إستراتيجيّة العهد الجديد نفسه، حيث تتضارب صورتا الله: الزوج والأب، بطريقةٍ تجعل القراءة الحرفيّة مشوّهة للمعنى.

تقدّم جوليانا في كتابها: **كشوفات عن المحبّة الإلهيّة** المسيح على أنّه أمّ. وعظمة هذا العمل هي في لاهوته الثالوثيّ. فمنذ البداية توضّح جوليانا أنّها تودّ الكلام على الإله الثالوث. وتقول في أوّل كشفٍ نالته عن المسيح المكلّل بالشوك:

«وفي اللحظة نفسها ملأني الثالوث بسلامٍ قلبيٍّ غامر، وأدركتُ أنّ الأبديّة تشبه هذه لمَن يصلون إلى السماء. لأنّ الثالوث هو الله، والله هو الثالوث؛ الثالوث صانعنا وحافظنا، وهو محبّنا الأبديّ وفرحنا وهناؤنا، وكلّ هذا من خلال يسوع المسيح. لقد ظهر لي ذلك في هذا الكشف الأوّل، وطبعًا في سائر الكشوفات؛ لأنّه

St. Vladimir's Theological Quarterly 37:2 & 3 (1993), 127. =

حيث يدور الكلام على يسوع، على الثالوث الأقدس أن يُفهَمَ كما أراه»[١٣].

تلحّ جوليانا إلحاحًا شديدًا على أنّ المسيح أمّ لنا. لا شكّ في أنّ يسوع ذَكَر. إنّه كمال الذكوريّة. ولكنّه إذا أراد أن يكون كمال إنسانيّتنا، عليه أن يكون كمال الأنوثة البشريّة أيضًا. وجوليانا تميل إلى تصوير الأقانيم الثلاثة كأمّهات.

«فالله أمّنا كما هو أبونا... ويسوع أمّنا لأنّه صنعنا... لقد أدركتُ أنّ هناك ثلاث طرائق لنرى أمومة الله: الأولى تعتمد على كون طبيعتنا **مصنوعة**؛ الثانية مؤسّسة على افتراض أنّ هذه الطبيعة بدأت برعاية أمومة النعمة؛ والثالثة هي أمومة العمل الذي يتدفّق على الجميع بالنعمة نفسها، وهذا التدفّق لامُتناهٍ في الطول والعرض والعمق والارتفاع. هكذا هو حبّه»[١٤].

لم تتبع جوليانا طريق التغيير بل فضّلت المبالغة؛ فأكملت التعابير الكتابيّة المجنسنة عن الأبوّة الإلهيّة والبنوّة بتصوّرٍ ووظيفةٍ أموميَّين (الله صانعنا، وحافظنا، ومحبّنا). وبالتالي فإنّ الله يستطيع أن يكون أمًّا وأبًا، المسيح صانعنا ومحبّنا، حافظنا وصانعنا، والتعابير الثلاثة تدور في نصٍّ انصهاريٍّ ولكنّه ليس غير مُبالٍ.

المحبّة غير المجنسنة

على الرغم من وفرة الكلام العاطفيّ والغراميّ على المحبّ والمحبوب في العهدَين القديم والجديد، فإنّ النموذج المهيمن على الحبّ في المسيحيّة ليس الحبّ بين اثنين بل المحبّة بين أقانيم

(١٣) Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, trans. Clifton Wolters (London: Penguin Books, 1966), ch. 4, p. 66.

(١٤) *ibid.*, ch. 59, p. 168.

الثالوث. إنّها ليست محبّة بين ثلاثة عدديّة بل في واحدٍ عدديٍّ وهو ثالوث. على هذا الأساس يقول اللاهوت النسويّ إنّنا لا نستطيع أن نسقط صورة الحبّ المجنسن على هذه المحبّة الثالوثيّة، بل علينا أن نتخطّاها، وندعو المؤمن إلى ما وراء الثنائيّة ومحدوديّة خطابنا وهشاشته. وترى اللاهوتيّات النسويّات أنّ الجهود الغامضة في مضمار نوع الجنس للتكلّم على محبّة الثالوث، التي عرضها الآباء القبّادوقيّون وبرنار دو كليرفو وجوليانا النرويجيّة وغيرهم، هي أجدى إستراتيجيّة لتخطّي المفاهيم الذكوريّة. فهي تسمح لنا بالحفاظ على اللغة الكتابيّة، وتذكّرنا بالالتزام الدائم بالصيغ الإلهيّة.

فالارتباط بين الجنسانيّة والروحانيّة، الذي يظهر في كتابات لاهوتيّين حديثين كثيرين، كان موجودًا في كتابات الآباء مثل القدّيس غريغوريوس النيصيّ الذي تنقّل في كلامه على الثالوث بين الصفات الذَكَريّة والصفات الأنثويّة. فالّذين يستعملون لغة الحبّ بين الجنسَين في كلامهم على الثالوث يعكسون عمق احترام الجنس الواحد للآخر، والمساواة في التبادل، وقبول الآخر كآخر. وهذا يعاكس كلّ هيمنةٍ وحطّ قدرٍ صادرٍ من طرفٍ تجاه آخر. فالحبّ المجنسن، كما تقول النسويّة الفرنسيّة لوس إيريغاري Luce Irigaray، «ليس ثنائيّة منغلقة، بل تسام لذاتٍ تجاه الآخر في مساحة مشاركة، ونَفَسٍ مشترك. نحن في هذه العلاقة ثلاثة على الأقلّ... أنت وأنا وخَلقنا لانشراح ذاتَينا في ذاتَينا السابق لأيّ طفل»(١٥).

(١٥) Luce Irigaray, ‘La Mystérique’, *Speculum de l’autre femme* (Les Éditions de Minuit, 1974), p. 81.

إنّ المحبّة في الثالوث هي نموذج للحبّ الأخلاقيّ الذي يدعونا إلى تخطّي نرجسيّة الحبّ الثنائيّ إلى حبٍّ خلّاقٍ ومنفتحٍ على الآخرين.

الثالوث النسويّ مرحلة في مسار

إنّ سعي اللاهوتيّات النسويّات إلى إحلال التوازن في عقيدة الثالوث ليس عملًا خارج الإطار، ولا ينبغي لنا أن نتخيّل هدفه الانتهاء من عقيدة الثالوث، أيْ تحديد صيغةٍ لا يقهرها أيّ نقدٍ؛ بل بالعكس، إذا كانت العقيدة تفرض قواعد على التفكير المسيحيّ فإنّها تواجه بالضرورة تحدّياتٍ جديدة في ظروفٍ جديدة كما حدث على الدوام. ففي الكنيسة الأولى كان التحدّي هو تعدّد الآلهة والتبعيّة. وفي القرن الثامن عشر كان التحدّي هو تيّار الألوهة الذي جعل يسوع مجرّد إنسان. وفي المجتمع الحديث التحدّي هو مديح الاستقلاليّة والفردانيّة. لذلك تتجرّأ النسويّات على أن يطرحن مسألة الأنوثة في تصوّرٍ ثالوثيٍّ يميل إلى الذكوريّة. فالمسألة في التفكير الثالوثيّ ليست أن نجد ما هو نهائيّ، بل أن نتفادى الخلل. تقول جانيت مارتان سوسكيس Janet Martin Soskice في هذا الشأن:

> «مهما كان مستقبل العقيدة، فإنّ التعليم المسيحيّ في الماضي كان أكثر ذكوريّةً أو بالحريّ تمّ إهمال عقيدة الثالوث أو هجرها. فإذا حافظ المرء على العهد الجديد وأهمل عقيدة الثالوث لأيّ سببٍ كان، فإنّه يستسلم للتسميات الذكوريّة غير الملائمة. ففي أزمنتنا كما في القرن التاسع عشر، تفادى اللاهوتيّون ما شعروا بأنّه تصوّف يونانيّ وميتافيزيقيّ، الذي ينزلق بسهولة إلى المبالغة في عبادة الآب والابن مع يسوع الابن المثاليّ للآب المثاليّ. إنّ لاهوت الكنيسة الأولى الثالوثيّ يواجه مشكلاتٍ مع الحساسيّة

الحديثة. ولكن إذا تخطّينا القراءة الحرفيّة والشرعويّة للألقاب الذَكَريّة المستعملة، نرى أنّها وضِعَت من خلال الاعتراف بأنّ هذه الألقاب تصف سرّ العلاقات في الإله الثالوث»[١٦].

لقد فتح طرح مسألة الثالوث من وجهة النظر النسويّة آفاقًا جديدة للتعمّق في سرّ الله وسرّ الثالوث. وبفضل هذا الطرح صرنا نعي كيف يخرج كلامنا عن الهدف الإلٰهيّ. فاللاهوت النسويّ يذكّرنا بأنّ اللغة اللاهوتيّة هي، بسبب السرّ الذي تتعامل معه، معقّدة وفي بعض الأحيان تعاكس نفسها عمدًا. وأنّ الاتّجاهات التي نتوقّع فيها نموًّا في التفكير الثالوثيّ كثيرة، بما فيها لاهوت الجسد والتجسّد؛ إستعادة الغرب للتقليد الشرقيّ في التألّه؛ لاهوت الخليقة وشموليّة الحكمة الإلٰهيّة واللوغوس؛ أخلاقيّات الغيريّة والعلاقة؛ لاهوت الحبّ.

(١٦) Janet Martin Soskice, «Trinity and feminism», *Feminist Theology* (Cambridge University Press, 2002), p. 147.

الفصل السابع

حين يعمل الروح في النساء[1]

تبيّن لنا في الفصل السابق مقدار أهمّيّة الروح القدس في اللاهوت النسويّ. فالنسويّات يعتبرنه الأقنوم الأنثويّ، أو الأقنوم القابل لأن يكون أنثويًّا بدون إشكاليّات معقّدة. وحيث إنّ اللاهوت النسويّ يعتمد على خبرة النساء الإيمانيّة، لا عجب أن يكون للروح القدس مكانة رئيسة في هذا اللاهوت. وتظهر مكانته جليّة في جميع الكتابات اللاهوتيّة النسويّة، سواء تناولت هذه الكتابات مسائل عقائديّة أو قضايا كالتحرير أو البيئة أو السوسيولوجيا. لذلك سوف نقدّم في هذا الفصل خبرة النساء الروحيّة التي تجعلهنّ ينظرن إلى الروح القدس نظرةً خاصّة.

الأقنوم المَنسيّ

يُعتَبَرُ الروح القدس في غالب الأحيان أقنومًا مهمَلًا في التفكير اللاهوتيّ أو تابعًا مرتبطًا بالآب والابن. فعلى الرغم ممّا يُشاع عن آباء الكنيسة الشرقيّين بأنّ لاهوتهم روحانيّ، تظلّ العقائد المرتبطة

(١) Ideas inspired from: Nicola Slee, 'The Holy spirit and spirituality', in *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, edited by Susan Frank Parsons (Cambridge University Press, 2004), pp. 171-185.

بالروح القدس أقلّ شرحًا وتطويرًا في خطّ التفكير المسيحيّ العامّ. وقد أحصت إليزابيث جونسون مختلف الأقوال المجازيّة التي استعملها لاهوتيّون معاصرون ليعبّروا عن الروح القدس المُهمَل. إنّه: بدون وجه (والتر كاسبر)، ظِلّ (جون ماك كاري)، شبحيّ (جورجيا هاركنِس)، مُغفَل والعلاقة الفقيرة في الثالوث (نورمان بيتّنبرغ)، الإله المجهول أو نصف المعروف (إيف كونغار). وتصفه إليزابيث جونسون بالإله المنسيّ[٢].

يعود هذا الإهمال إلى أسبابٍ عدّة: فقر في التفكير الكتابيّ حول الروح القدس، تُضاف إليه طبيعة الصور الكتابيّة الغامضة، وعناصر اللاهوت التقليديّ التي تلحّ على الآب والابن وتترك للروح القدس المرتبة الثالثة. ففي عصر ما بعد الإصلاح، كان الروح القدس يُدرَسُ بإيجاز؛ وحُصِرَ نشاطه في تقديس الفرد، وأُهمِلَ عمله في الجماعة. ويظهر ذلك في المجمع التريدنتينيّ الذي ألحّ على أنّ الروح يمارس وظيفته في البابا أو الأسرار المقدّسة أو العذراء مريم.

إنتبهت اللاهوتيّات النسويّات إلى هذا النسيان وفسّرنه كما يلي: يعود إهمال الروح القدس إلى ارتباطه في **الكتاب المقدَّس** بالصورة الأنثويّة والخبرة الأنثويّة؛ ولذلك تمّ تهميشه كما تمّ تهميش النساء. فالصور المجازيّة المهيمنة على **الكتاب المقدّس**، ونموذجا الله والمسيح، هي ذكوريّة في غالبيّتها. بيد أنّ لغة المجاز الأساسيّة المُستَعمَلة للروح هي الروح والسكينة والحكمة. إنّها كلمات مؤنّثة أو بدون جنسٍ، وهي تقدّم دعمًا لمفهوم الروح الأنثويّ الذي استمرّ

---

(٢) Elizabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), p. 130.

على الرغم من طمس التقليد المسيحيّ له، وعاد إلى البروز في الجدال المتجدّد حول ملاءمة تسمية الروح القدس بتعابير أنثويّة واضحة. فمهما كانت استحقاقات تسمية الروح القدس بطريقةٍ أنثويّة أو مخاطرها، فإنّ النقطة الهامّة هنا هي أنّ إهمال الروح القدس يبدو وكأنّه يرتبط نوعًا ما بقمع النساء وتهميشهنّ في التقليد المسيحيّ. فإخفاء النساء وإغفالهنّ وغيابهنّ ينعكس في غياب وجه الروح القدس وعدم تسميته في العبادة المسيحيّة واللاهوت والحياة.

ولكنّ إهمال الروح القدس يتكرّر في اللاهوت النسويّ أيضًا. إذا أخذنا في عين الاعتبار الدراسات النسويّة الكثيرة في مسألتي الله والخريستولوجيا، نرى أنّ هناك تفكيرًا لاهوتيًّا قليلًا في الروح القدس. وتردّ النسويّات على هذه الملاحظة ويقلن إنّه يجب ألّا نعتبر النقص في العمل المكرّس مباشرةً وبشكلٍ واضحٍ للروح القدس فتورًا في الدراسات النسويّة الروحيّة، بل إشارة إلى أنّه ينبغي لنا أن نفتّش عن هذه الدراسات في مكانٍ آخر. فالكتابات النسويّة تتكلّم كثيرًا على شخص الروح القدس وعمله، لأنّ اللاهوت النسويّ ينبع أوّلًا وقبل كلّ شيءٍ من خبرة النساء الملموسة والتاريخيّة. وهنا يتساءل المرء: ألا يمكننا قول الأمر نفسه في اللاهوت «الذكوريّ»؟

الأعمال النسويّة عبر التاريخ

مارست النساء على الدوام ديانتهنّ وصلّين وعشن حياة قداسة. وغالبيّة الديانات الكبرى تشيد على الأقلّ بحفنةٍ من النساء الصالحات. وقد كرّمت المسيحيّة نساء كثيرات من الشهيدات والقدّيسات والمعلّمات في الكنيسة أمثال جوليانا النرويجيّة،

وتيريزيا الأفيليّة، وكاترينا السيانيّة وغيرهنّ، وحدّدت الكنيسة لهنّ أعيادًا ثابتة في السنة وتقاليد تقويّة خاصّة بهنّ. ومع ذلك لم يتمّ الاكتراث كثيرًا بخبرة النساء الإيمانيّة عبر العصور. ويعود غياب الروحانيّة النسائيّة عن التقليد لأسبابٍ عدّة:

أوّلًا، كانت الروحانيّة النسائيّة تُمارَسُ في البيت عمومًا (في الأسرة أو في الجماعة الرهبانيّة)، فظهرت بالتالي من خلال العناية بالآخرين وتغذيتهم؛

ثانيًا، كانت فرصة التعبير عن الإيمان بطريقةٍ واضحة مُتاحة للنساء في إطارٍ ضيّق، وبوسائل غير رسميّة كاليوميّات أو الرسائل أو الأناشيد أو الأشعار أو الفنون، فلم تنل بهذه الوسائل اعترافًا رسميًّا؛

ثالثًا، تهميش الرجال لهنّ. فالنساء شكّلن أكبر مجموعةٍ لم يكن لها دور في وضع أسسٍ لحياةٍ روحيّة. كان هذا الدور منوطًا بذَكَرٍ من الإكليرس أو عازبٍ من الوجهاء، ويخضع لقواعد أهمّها أرثوذكسيّة الرأي، وتوافقه مع المركز، وإلغاء التعدّديّة. وبالنتيجة، أُجبِرَت روحانيّة النساء غالبًا على أن تكون هامشيّة أو تعويضيّة أو شاذّة عن القوالب الموجودة، وعلى أن تكون في توتّرٍ ليس سهلًا مع الخطّ العامّ وعناصر الرقابة الإكليرُسيّة. وحين تُمنَحُ بعض النساء أمثال تيريزيا الأفيليّة أو جوليانا النرويجيّة شيئًا من الاعتراف، «فإنّ سيرتهنّ تسجَّل بطريقة انتخابيّة من أجل غايةٍ مؤسّساتيّة، بحيث لا تبلبل المعايير المُحترَمة في المواقف والسلوكيّات»[٣].

ولكن مهما تمّ تهميش كتابات النساء المؤمنات وتنقية أعمالهنّ

(٣) Philip Sheldrake, *Spirituality and History*, revised edition (London: SPCK, 1995), p. 77.

وقمعها، فإنّ هذه الكتابات لم تُفقَد تمامًا. وقد كرّس كثير من المؤرّخين في السنوات الأخيرة أنفسهم لإعادة اكتشاف هذه التقاليد الروحيّة الأنثويّة المنسيّة. فعلى سبيل المثال، تؤكّد إيلين باجلز Elaine Pagels أنّ التيّار الغنوصيّ في الكنيسة الأولى أفسح مجالًا للروحانيّة النسائيّة، على الرغم من تُعاظم البنية الذكوريّة في الكنيسة. وبإلحاح الجماعة الغنوصيّة على التعبير الداخليّ للإيمان بدل الطاعة للقوانين أو للعقائد أو للأسقف، منحت هذه الجماعة النساء حرّيّة ممارسة القيادة، واستعملت صورًا أنثويّة لله في قصصها وطقوسها(٤). ولكنّ إيلين تستدرك وتشير إلى اعتقاد الغنوصيّة بالثنائيّة، وإلحاحها على ازدراء الجسد، ما يجعل هذه الصور قليلة الشأن من ناحية الصفة الأنثويّة.

ويقدّم التقليد المسيحيّ الأرثوذكسيّ نفسه، من خلال سير الاستشهاد والترهّب والتصوّف، نساءً يمثّلن بديلًا للمعايير الثقافيّة المهيمنة التي تحصر المرأة في الزواج والأمومة والعمل المنزليّ. فالكتابات الأولى تشيد ببطولة استشهاد بربتوا وبلاندينا، وخلاص أخرياتٍ من براثن الوحوش بأعجوبة، وتجعل القدّيسة تقلا معادلة للرسل. ورضيت عذارى وأرامل بأن يعشن حياةً جماعيّة تطوّرت مع مرور الزمن وصارت حياةً رهبانيّة؛ وكان يوصى بها للنساء أكثر من الرجال. ومع ذلك فُرِضَت على النساء قواعد أشدّ صرامةً في شأن الحصن الرهبانيّ، ولم تُتَح لهنّ وسائل التعليم والحرّيّة الداخليّة والنموّ الروحيّ. ففي مجتمع ينحصر عمل غالبيّة نسائه داخل إطار الإنجاب والأعمال البيتيّة يصعب تصوّر منح التعليم والحرّيّة للنساء.

---

(٤) Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1980).

وشهدت أواخر العصر الوسيط ازدهارًا للروحانيّة النسائيّة داخل الرهبانيّات، كما شهدت نموّ أشكالٍ جديدة للحياة الرهبانيّة النسائيّة، يتميّز كلّ شكلٍ منها بأساليبه في الصلاة والتصوّف. وقد بذلت كارولين ووكر باينوم Caroline Walker Bynum جهودًا جبّارة لإثارة الاهتمام بالروحانيّة النسائيّة في تلك الفترة، وبيّنت كيف أنّ الروايات الأولى عن تصوّف العصر الوسيط ركّزت اهتمامها على الذكور، من دون أن يكون لهذا التركيز أيّ مبرِّر، فأخفت كلّ ما يخصّ حياة النساء[٥]. وتسرد باينوم سلسلة أشكال الحياة الرهبانيّة النسويّة في تلك الفترة، من مجموعة جوّالة تتبع وعّاظًا مفوَّهين إلى تأسيس كثيرٍ من الرهبنات أو إصلاح رهبناتٍ موجودة، وظهور أشكالٍ جديدة من الجمعيّات الرهبانيّة كالبيغين والرهبنة الثالثة. وتعير باينوم حركة البيغين اهتمامًا خاصًّا. إنّها حركة دينيّة علمانيّة لنساءٍ يعشن العزلة في تجمّعاتٍ، تُبرِز كلّ منهنّ نذورًا مؤقّتة في العفّة والطاعة، وتحافظ على ممتلكاتها وارداتها:

> «تميّزت الخبرات الأنثويّة بالنظرة الصوفيّة والاختطافات. واعتمدت شهرة القداسة لدى النساء غالبًا على الفائق الطبيعة، والسلطة المواهبيّة، وخصوصًا على الرؤى والظواهر الفائقة الطبيعة. وتميّزت التقوى النسائيّة بأفعال التوبة الزهديّة، وخصوصًا تعذيب الذات والصوم وتحمّل آلام المرض. كما تميّزت الكتابات النسائيّة بالعاطفيّة والغرام وتعابير الزفاف، وبإلحاح شديد على التقويّات، خصوصًا التعبّد لإنسانيّة المسيح المتألّم والإفخارستيّا والعذراء مريم. وظهر هذا التركيز في الممارسة كما في الكلام»[٦].

---

(٥) Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley, CA: University of California Press, 1982).

(٦) Caroline Walker Bynum, 'Religious Women in the Later =

من الواضح أنّ الروحانيّات النسائيّة في العصر الوسيط كانت تقوم بدور التعويض، وتلتزم بالحدود المسموحة لها. فالنساء محرومات من ترؤّس الليترجيات، والسُلطة تُعطى من الله لا من البنية المؤسّساتيّة. النساء محرومات من إقامة القدّاس؛ فعوّضن من ذلك بعبادة القربان بطريقةٍ صوفيّة؛ محرومات من التعبير العلنيّ، فوجدت جنسانيّتهنّ مخرجًا في عشق المسيح؛ محرومات من السلطة الكنسيّة، فمارسن السلطة على أجسادهنّ وطعامهنّ.

بيد أنّ التعبير الروحانيّ النسائيّ سار على الحبل المشدود بين رضى المؤسّسة الكنسيّة وقيادتها الذكوريّة من جهة، وتشكيك السلطات الكنسيّة وقمعها ورقابتها من جهةٍ أخرى. وتاريخ حركة البيغين هو أفضل مثالٍ على هذا التوتّر. فعلى الرغم من التأييد الشعبيّ، دارت الشكوك حول البيغين منذ البداية. تركيبتهنّ العلمانيّة، وحرّيّة جمعيّتهنّ، وتحرّرهنّ من رقابة الذكور جعلتهنّ هدفًا واضحًا للقمع الإكليرُسيّ. ودام اضطهاد البيغين طوال القرن الثالث عشر، ووصل ذروته عندما أدانه مجمع فيينّا في العام ١٣١٢. فأدّت الإدانة إلى انتشار الاضطهاد، ومصادرة الممتلكات، والضمّ إلى رهباناتٍ أخرى. تقول باينوم: حين لا تستطيع مؤسّسة استيعاب روحانيّة النساء في سياقها الخاضع للرقابة، يتمّ نبذها واعتبارها هرطقة، أو قمعها على أمل تدميرها.

من روحانيّة النساء إلى الروحانيّة النسويّة

في العشرين أو الثلاثين سنة من نهاية القرن العشرين، رافق

Middle Ages', in J. Raitt (ed.), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (London: Routledge, 1987), p. 131. =

موجة الاهتمام بروحانيّة النساء في التقاليد القديمة ازدهار لحركاتٍ عالميّة تهتمّ بالروحانيّات النسويّة. بدأت هذه الروحانيّات داخل الكنائس، لكنّها ما فتئت أن صارت معارضة للمسيحيّة الأرثوذكسيّة الإيمان، وتعدّدت توجّهاتها وتنوّعت آراؤها، ومع ذلك جمّعتها النسويّات في فئةٍ واحدة سمّتها: **الروحانيّة النسويّة**.

تختلف الروحانيّة النسويّة عن روحانيّة النساء في أنّها نبعت من وعيٍ للقمع الذي تعانيه النساء، وتسعى إلى تخطّي تهميشهنّ سواءً في الدين أو في أيّ مضمارٍ حياتيّ. فعلى سبيل المثال، تقول آن كار Anne Carr:

«تريد الروحانيّة النِسويّة أن تميّز نفسها من أيّ روحانيّةٍ أخرى، وتعتبر نفسها توجّهًا يُدرج العناصر المحوريّة للوعي النسويّ. إنّها روحانيّة مَن اختبرن ظهور الوعي النسويّ... خصوصًا الروحانيّة النسويّة... التي تلحّ على نمط الارتباط بالله، وبكلّ شخصٍ وكلّ شيءٍ له علاقة بالله، وتعرضه مَن وَعَيْنَ وعيًا عميقًا الحدّ التاريخيّ والثقافيّ الذي خضعت النساء له، فجعلهنّ في مكانٍ ضيّقٍ ومحدَّد داخل عالم البشر الذكوريّ. إنّ وعيًا كهذا يعني أنّنا ننقد بنقدٍ ذاتيٍّ الإيديولوجيات الثقافيّة والدينيّة التي رفضت منح النساء فرصًا لتأوين ذواتهنّ وللتسامي»(٧).

الروحانيّة النسويّة في جوهرها واسعة الطيف. ويتمّ التعبير عنها في ديانات العالم كلّها بما فيها المسيحيّة. كما أنّ هناك نساء لا ينتمين صراحةً إلى دينٍ معيّن يعبّرن عن التزامهنّ الروحيّ بطرائق أخرى كالنضال من أجل العدالة، أو العلاج، أو مؤازرة النسويّة،

---

(٧) Anne Carr, 'On Feminist Spirituality', in Joann Wolski Conn (ed.), *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*, second edition (New York: Paulist Press, 1996), p. 53.

أو الفنّ. لذلك **ليست هناك روحانيّة نسويّة واحدة**، بل روحانيّات لها تقاليد مختلفة، وحركات متنوّعة، وأشكال متباينة. إنّها طيف يصعب تصنيفه، ومع ذلك لمركّباته منهج مشترك: الاهتمام بماضي تقاليد روحانيّة النساء، واستعمال الصور والرموز الأنثويّة في العبادة المعاصرة والصلاة، وإعادة صياغة فهم ما يعنيه اتّباع المسيح في العالم وذلك في ضوء خبرات النساء.

سمات الروحانيّات النسويّة

إلى جانب المنهج المشترك هناك أيضًا سمات مشتركة في الروحانيّات النسويّة. ويمكننا أن نذكر هنا خمس سماتٍ تقدّم طرائق فهم عمل الروح القدس في العالم.

أوّلًا، إلحاح شديد على الرغبة والشهوة الجنسيّة والهوى في كثيرٍ من الروحانيّات النسويّة المعاصرة. إنّها إعادة فهم عمل الروح في إلهام الإيمان وتحفيزه وإحيائه بطريقةٍ تأخذ الجسد البشريّ، كما الانفعالات والدوافع، على محمل الجدّ. فالروحانيّة النسويّة تختلف عن الروحانيّة الذكوريّة في أنّها تمنح الشهوة الجنسيّة قيمة، وتعلّمنا كيفيّة تهذيب الاحتفال بها والإبداع فيها والإنصاف في شأنها. إنّها التعبير عن قوّة الحياة لدى النساء، وقوّة الحبّ التي تقود إلى تواصلٍ وعلاقاتٍ صحيحة بين الأشخاص، وهي متأصّلة في حقيقة الله لأنّه قوّة هذا التواصل. إنّ المطالبة بلغة الأهواء والرغبة تقود إلى ردّ اعتبار الجسد البشريّ والمشاعر، وتعزّز حسّ الارتباط بين الشخصيّ والسياسيّ الذي كان دومًا علامة الأنوثة.

ثانيًا، تلحّ الروحانيّات النسويّة على العلاقة والتواصل والجماعة، وهذا يدعو إلى إدراكٍ جديدٍ لعمل الروح القدس في

إقامة الروابط وخلق الشراكة. إنّ هذا الإلحاح على العلاقة يرتبط ارتباطًا وثيقًا بفهم الشهوة الجنسيّة بمعناها الواسع، أي كحوافز ديناميكيّة ودوافع نحو التواصل في العلاقات البشريّة، والبُنى الاجتماعيّة، والكون الواسع. فالروحانيّة النسويّة تسمح بالشعور بالتواصل العميق بين الأفراد. إنّها تُصلِح حسّ الشراكة وتمنع تفتّته، هذا الحسّ الذي أفسدته الحركات السياسيّة على المستويين الشخصيّ والجماعيّ.

ثالثًا، يرتبط التفتيش عن علاقاتٍ صحيحة في الجماعة كما بين الأفراد بمفهومَين: الدينونة والعدالة. وقد نال عمل الروح القدس لتحقيق هذَينِ المفهومَين في الروحانيّة النسويّة معانيَ عدّة وفقًا للإطار الثقافيّ وللمسائل المطروحة. الروح ينتزع الإنسان من الخطيئة ويوجّهه نحو الصلاح. إنّه يساهم في إصلاح العلاقات السياسيّة والبنيويّة. وبالتالي لا تنحصر الروحانيّة في إطار العلاقات الشخصيّة، بل تمتدّ لتشمل شبكة أوسع من البنى الاجتماعيّة التي تحدّد العلاقات الاجتماعيّة وتتحكّم بها. وقد توافق مفهوم العدالة لدى لاهوتيّات العالم الثالث مع لاهوت التحرير. فالتحرير ليس مسألةً داخليّة بل يتطلّب عيشًا خارجيًّا في ظروف العالم. لذلك تلحّ الروحانيّات النسويّة على أنّ غاية الروحانيّة هي الحياة بشموليّتها. والروح القدس يغذّي هذه الشموليّة.

رابعًا، تهتمّ الروحانيّات النسويّة بتحرير الأرض. فالإلحاح على العلاقات يشمل أيضًا حسّ الطبيعة. ويربط التحليل النسويّ معاناة الطبيعة بمعاناة النساء، ويرى أنّ كلتيهما نتيجة الهيمنة الذكوريّة. وتحرير النساء يتضمّن منطقيًّا تحرير الأرض، والممارسة الروحيّة الأنثويّة تتضمّن إعادة صياغة العلاقة بالأرض، وتنعكس في

فهم الكون على أنّه «جسد الله»، والله حاضر فيه حضورًا ضمنيًّا وليس بعيدًا عنه.

خامسًا، تلحّ الروحانيّات النسويّة على القداسة والدمج. وتركّز على حضور الروح القدس وعمله في كلّ نظام الخليقة وكلّ الجهود البشريّة لإحلال السلام والحقّ أينما كانا. وترفض الروحانيّات النسويّة الفصل بين الفائق الطبيعة والطبيعة، بين الروح والمادّة، بين البشريّة والطبيعة، بين العقل والجسد، بين الروحانيّة والجنسانيّة، وتؤكّد التبعيّة المتبادلة لجميع الأشياء. فالروحانيّات النسويّة تقود إلى الرغبة بإعلان أنّ كلّ ما يُعمَلُ لأجل الحياة هو صالح، مهما كان منشؤه أو كانت مصادره. الروح القدس يعمل في كلّ الحركات المناضلة من أجل العدالة والسلام وفي كلّ الأشخاص أصحاب الإرادة الصالحة. وبالتالي، فإنّ الروحانيّات النسويّة تميل إلى الشموليّة، وتظهر هذه الشموليّة في رغبة الحوار مع سائر التقاليد والمنابع الحكميّة.

تجديد لاهوت الروح القدس

إلى جانب ازدهار الروحانيّة المُعاشة، قامت اللاهوتيّات النسويّات بصياغة فهمٍ جديدٍ لأقنوم الروح القدس وعمله. وحدَّدن أطر لاهوت الروح القدس بشكلٍ يتوافق مع الروحانيّات النسويّة المُعاشة. وتبنّت بعضهنّ المفاهيم المشتركة بين عددٍ من اللاهوتيّين المعاصرين، حيث يُنظَرُ إلى الروح القدس بحيث إنّه البعد الأنثويّ في الله، ويصفون الروح القدس بصورٍ وتعابير أنثويّة.

وعلى الرغم من جهود هؤلاء اللاهوتيّين لاستعادة تقليدٍ قديم، ترى بعض اللاهوتيّات النسويّات أنّ النتائج غير مرضية لأسبابٍ عدّة. فمحاولات الفهم هي بالحريّ تعويضيّة أكثر منه إبداعيّة.

والإطار السائد في لاهوتٍ كهذا يظلّ ذكوريًّا، ويظلّ المبدأ الذَكَريّ فيه سائدًا ومهيمنًا، فيبدو الأقنوم الثالث الأنثويّ تابعًا للذَكَر[٨]. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ اعتبار الأقنوم الثالث أنثويًّا يحصر الأنوثة في الأمومة، أو العاطفة، أو الظلم، أو العذريّة. وبالنتيجة، لا تكون الأنوثة قدوةً، بل تبدو نسخة هزيلة أو عاطفيّة، أي سلبيّة. كما أنّ تعبير «البعد الأنثويّ» في كيان الله يجعل الجنسانيّة بعدًا من أبعاد كيان الله بدل أن يحترم الطبيعة الرمزيّة للّغة الدينيّة.

وطالبت إليزابيث جونسون بإعادة النظر في كلّ الكلام على الله، وعدم الاكتفاء بتأنيث الروح القدس. لذلك سعت مع أقرانها إلى صياغة لاهوت الروح القدس داخل إطارٍ أوسع، بدل إعادة صياغة لاهوتٍ ثالوثيٍّ كما هو موجود. واقترحت جونسون «خطابًا عن الله يكون فيه ملء الإنسانيّة الأنثويّة كما الذَكَريّة، وملء الواقع الكونيّ، رمزًا للألوهة وبطريقةٍ متكافئة»[٩]. وتُعتَبَر دراسات جونسون في لغة الله نموذجًا للإبداع في هذا الفهم. ففيه تحاول وضع لاهوتٍ ثالوثيٍّ نمطيٍّ متأصّل في اختبار النساء للروح القدس. وتخالف جونسون في دراساتها مسار اللاهوت التقليديّ الذي يبدأ بوحدانيّة الطبيعة الإلهيّة أو بالأقنوم الأوّل في الثالوث، فتبدأ من الروح القدس، الإله المحيي المُرهَف والقدير، الذي يخيّم على العالم. وبعد تفسير اختبار الروح، تعود جونسون إلى التقاليد الكتابيّة حول روح السكينة، وروح الحكمة، وصور الأمّ، لتبني عليها لاهوتًا ثالوثيًّا لروح الحكمة:

---

(٨) Sarah Coakley, '«Femininity» and the Holy Spirit?' in Monica Furlong (ed.), *Mirror to the Church: Reflections on Sexism* (London: SPCK, 1988), p. 127.

(٩) Elizabeth Johnson, *She Who Is*, p. 47.

«الألوهة التي تخطّط مع يسوع، حكمة الله، ومن خلاله، وهو الحكمة التي صارت بشرًا، وأمّ الحكمة التي لا بداية لها. فتسمية حكمة الله توجّهنا نحو الإله الثالوث، والعلاقة السرّيّة التي قد تُكلّمنا وتقول: «أنا هي»، الواحدة التي طبيعتها إحياء صرف، والتي منبع كيانها العلاقيّ العميق بالكون كلّه يظلّ رهن التاريخ. إنّها تدفّق حرّ لينبوع طاقة كلّ الخلائق المزدهرة، وطاقة كلّ مَن يقاومون غياب ازدهارها، فكلتاهما ممكنتان من خلال المشاركة بفعلها الديناميكيّ. قدرة كيانها تسبّب الوجود. وقوّة حبّها تعطي اسمها كوعدٍ أمينٍ على الدوام بأن تكون هنا بين المقهورين ليقاوموا ولتخلّصهم»[١٠].

التمحور على الروح

تشارك ماك فاغ McFague في كتابها **أنماط الله**[١١] انتقاد جونسون للصور الدينيّة الذكوريّة، وتحاول إعادة بناء المخطّط الثالوثيّ بالاعتماد على لاجنسانيّة العالم كجسدٍ لله، بالتعارض مع نمط الله المَلَكيّ، الذي يرى أنّ الله هو الملك المتسامي الذي يحكم عالمه. فالروح في تعابير هذا التشبيه هو في الآن نفسه النَفَس والحياة التي تحيي العالم (الجسد)، والروح القدس يجدّد ويوجّه الحياة نحو مزيدٍ من المحبّة الشاملة. الروح في لاهوت ماك فاغ أهمّ مجازٍ لفهم عمل الله في العالم. وهي تفضّله على التعابير الأخرى غير المجنسنة كالذات أو الذهن أو الإرادة، بسبب قدرته على الانفصال عن محوريّة الإنسان وعلى دعم محوريّة الكون (الكائن البشريّ وحده يتمتّع بعقل أو ذات، في حين يتمتّع الروح

---

(١٠) Elizabeth Johnson, *She Who Is*, p. 243.

(١١) Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (London: SCM Press, 1987).

بشموليّة أوسع). ولأنّ الروح يشدّ الانتباه إلى العلاقة في أعمق مستوياتها، ويبيّن أنّها تواصل بين الله والعالم. فالروح يلحّ على أنّ العلاقة بين الله والعالم ليست أساسًا مسألة عقلٍ يأمر الكون ويراقبه ويوجّهه، بل نَفَسٌ هو منبع حياته وحيويّته. وتتمسّك ماك فاغ في كلامها بحياديّة الروح، فتستعمل في الإشارة إليه الضمير الإنكليزيّ «It» فلا يكون الروح مؤنّثًا ولا مذكّرًا.

وتقترح ماك فاغ لله الثالوث نماذج: الأمّ والحبيب والصديق، الأمّ وحدها أنثى حصرًا، في حين أنّ النموذجَين الآخرَين - الحبيب والصديق - قد يكونان ذكرًا أو أنثى. وترى ماك فاغ أنّ هذه النماذج لا تنحصر في العلاقة بين الله والفرد، بل تشمل العلاقة بين الله والخليقة كلّها أيضًا. فعلى سبيل المثال، حين نسمّي الله أمًّا، فإنّ هذه التسمية تشير إلى طريقةٍ جديدة لتصوّر العلاقة بين الله والكون، وهي علاقة حميمة أكثر منه علاقة متمايزة أو منفصلة. إنّها تقترح تبعيّة متبادلة بين الله والعالم، لأنّ العالم بالنسبة إلى الأمّ مولود ومحبوب ورفيق. وتشير إلى أخلاقيّة عدالةٍ متأصّلة بمحبّة الإلٰهة الأمّ التي تؤكّد وجود العالم على أنّه جسدها، وتؤكّد رغبتها في المشاركة بملء الحياة[١٢].

إنّ هذا العرض الموجز للّاهوت المعقّد والدقيق لا يفي هذا اللاهوت حقّه، ولكنّه يكفي لإظهار الطريقة المبدعة التي سلكتها ماك فاغ وغيرها لدراسة طبيعة الروح القدس وعمله بشكلٍ يساهم في تجديد كلّ اللاهوت. فالروحانيّات النسويّة كما لاهوت الروح القدس هما جزء من حركةٍ واسعة تريد نقد أنماط الإيمان القائمة وإبرازها وتغييرها.

---

(١٢) McFague, *Models of God*, p. 97.

ما يمكننا قوله أخيرًا هو أنّ الروحانيّات النسويّة متعدّدة الأنماط وديناميكيّة، انتقائيّة ومرنة. ربّما هي حالمة ورومانسيّة، متينة بالخبرة ولكنّها ضعيفة في العقيدة، تعكس المجتمع المتفتّت الذي تنتمي إليه بدل أن تنتقده. ومع ذلك، لا ينبغي مديح كلّ هذه الحركات. فالعهد الجديد يدعو إلى «تفحّص الروح»، وهذه الدعوة تلائمنا اليوم.

الفصل الثامن

هل يستطيع ذَكَرٌ أن يخلّص النساء؟

إنّ عنوان هذا الفصل سؤال طرحته اللاهوتيّة الكاثوليكيّة روزميري روثر[١]. يبدو السؤال ساذجًا للوهلة الأولى. ولكن حين ترى روثر أنّ الكنيسة تعتمد على ذكوريّة المسيح لتبرّر إقصاء النساء من بعض المجالات وتحجيمهنّ في مكانة التابع، كيف يمكنها أن تقول إنّ هذا «الذَكَر» حرّر النساء من العبوديّة والنبذ؟ سوف نعتمد هنا على أبحاث هذه اللاهوتيّة، لنقدّم ما يمكننا أن نسمّيه: الخريستولوجيا النسويّة، أو كيف ترى النساء شخصيّة يسوع المسيح. فآراؤها مقبولة جدًّا في الأوساط النسويّة، ويمكننا أن نقول إنّ فكرها يمثّل شريحةً واسعة من الآراء النسويّة.

حين يقول لاهوتيّون ألمعيّون إنّ المرأة غير مساوية للرجل

ترى روثر أنّ الخريستولوجيا (علم المسيح) هي أكثر عقيدةٍ استُعمِلَت في التقليد المسيحيّ ضدّ النساء. وقد بلغ هذا الاستعمال ذروته في صياغة توما الأكوينيّ حين يقول إنّ الذكورة هي الجنس الطبيعيّ أو العامّ للجنس البشريّ. الذَكَر يمثّل وحده ملء الطاقات البشريّة، في حين أنّ النساء، وبحكم طبيعتهنّ، ضعيفاتٌ جسديًّا

(١) Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, (Boston: Beacon, 1983), p. 116.

وأخلاقيًّا وعقليًّا. وهذا لا يعود إلى زمن ما بعد الخطيئة، بل إلى طبيعة الأشياء منذ بدايتها. فالضعف في طبيعة المرأة منحها مكانة الخاضعة، التابعة، المطيعة، في النظام الاجتماعيّ. إنّها خاضعة للضعف بطبيعتها. لذلك فإنّ تجسّد اللوغوس في ذَكَرٍ ليس حدثًا تاريخيًّا طارئًا، بل هو ضرورة أنطولوجيّة. الذَكَر يمثّل كامل الطبيعة البشريّة، سواء لذاته أو رأسًا للمرأة. إنّه صورة الله الكاملة، في حين لا تمثّل المرأة في حدّ ذاتها صورة الله ولا تمتلك ملء الإنسانيّة[٢].

ويستنتج الأكوينيّ أنّ المرأة لا تستطيع أن تتبوّأ الرئاسة سواء في المجتمع أو في الكنيسة. وعدم كفاءتها لنَيل الرسامة الكهنوتيّة نابع من طبيعتها الساقطة، أو (كما يقول الأكوينيّ معتمدًا على بيولوجيّة أرسطو) غيرَ المولودة. وبما أنّ المسيح تجسّد رجلًا، فالرجل وحده يمكنه أن يمثّل المسيح. لهذا السبب ثارت ميري دالي بعنفٍ على لاهوت الأكوينيّ وأطلقت صرختها الشهيرة: «حين يكون الله ذَكَرًا، فإنّ الذَكَر هو الله»[٣].

إنّ لاهوت الهيمنة الذَكَريّة هذا منح المرأة مكانةً أدنى في الخلق وفي الفداء. ونالت هذه المكانة الأدنى قبولًا في الأزمنة الأخيرة لدى المحافظين، وظهرت في ردودهم على حركات رسامة النساء. ففي كتابات الكنائس اللاتينيّة والأنغليكانيّة والأرثوذكسيّة المعادية لرسامة النساء، ظهرت بعض الحجج التي ربطت الذكوريّة بالخريستولوجيا وبالكهنوت. وتعتمد هذه الحجج مرارًا على نموذج يسوع التاريخيّ. فالمسيح لم يختر نساءً ليكنّ بين الرسل، وهذا

(٢) Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q 92, 1 and 2; Q 99,2; Part 3, Supplement, Q 39,1.

(٣) Mary Daly, *Beyond God the Father* (Beacon Press, Boston 1973), p.19.

يعني أنّه لا يرغب في أن تُرسَمَ نساء كاهنات. حجّة تبدو وجيهة، ولكنّها تطرح إشكاليّاتٍ عدّة، لأنّها لا تأخذ في عين الاعتبار الهوّة التاريخيّة الفاصلة بيننا وبينه، ولا نسبيّة الرمزيّة حين نربط الأنثروبولوجيا بالثيولوجيا كما سيتمّ عرضه لاحقًا.

ما وراء قضيّة رسامة النساء

ترى روثر أنّ الإلحاح على ذكوريّة المسيح، حجّةً لاستبعاد المرأة من الكهنوت، يخفي ما هو أعمق. ولن يغيّر ظهور النساء كمساوياتٍ للرجال في المجتمع شيئًا من سياق النقاش. فاستبعاد المرأة عن قيادة الكنيسة لا يعتمد على بنية خاصّة في مجتمعٍ معيّن، لأنّ المحافظين الجدد يتمنّون أن يروا في استبعاد النساء ربطًا لذكوريّة الكاهن بذكوريّة المسيح؛ ويجعلون رمزيّة العريس والعروس محور هذه الحجّة. بما أنّ المسيح هو رأس الكنيسة وعريسها، عليه أن يكون ذَكَرًا بالضرورة، وبالتالي على ممثّله، أي الكاهن، أن يكون ذَكَرًا كذلك. لا شكّ في أنّ الذَكَر وحده يستطيع أن يكون العريس. لكنّ الأمر الغريب هو أنّ هؤلاء الكتّاب لا يجدون مشكلة مع فكرة أنّ الرجال العلمانيّين هم أيضًا «عروس» المسيح لأنّهم أعضاء في الكنيسة وليسوا كهنة. ويعتبرون أنّ سلطان العريس على العروس، والرأس على الجسد، والرجل على المرأة، هو حقيقة موحاة، وليست إسقاطًا لنظامٍ اجتماعيٍّ يكرّس الهيمنة الذكوريّة.

يبدو أنّ وراء الحجج الخريستولوجيّة لضرورة ذكوريّة المسيح وممثّليه الكهنة يكمن افتراض لاهوتيّ وهو ذكوريّة الله. فإنسانيّة يسوع الذَكَريّة تجعل اللوغوس الإلهيّ، وحي الله، ذَكَرًا أيضًا. وينسى أصحاب هذه الحجج تقليد لغة المجاز وطريقة النفي في الكلام على الله، اللذين يعتبران صورتَي الآب والابن المنسوبتَين

إلى الله، صورتَين منحازتَين أنتجتهما خبرة الإنسان (الذَكَر) المحدودة. إنّهم يفهمون هذا المجاز كحرفيّة.

ويتبنّى تصريح الفاتيكان ضدّ رسامة النساء في العام ١٩٧٦ هذه النظرة اللاهوتيّة المادّيّة الجديدة حين أعلن أنّه ينبغي أن يكون هناك تشابه جسديّ بين الكاهن والمسيح(٤). وبما أنّ هذه النظرة الغربية إلى الاقتداء بالمسيح لم تستبعد الزنوج والصينيّين والألمان من تمثيل يسوع اليهوديّ الحنطيّ البشرة في القرن الأوّل، أو شخصًا غنيًّا من تمثيل ابن النجّار، أو مريضًا من تمثيل المخلِّص، علينا أن نقبل بأنّه لا يمكن أن ينحصر الاقتداء بالمسيح هذا إلّا في عنصرٍ أساسيٍّ واحد، أي في الأعضاء التناسليّة.

وقد أدان عدد من اللاهوتيّين الألمعيّين، بما فيهم كارل رهنر، هذا التصريح واعتبروه هرطوقيًّا من هذه الناحية(٥). إنّ اعتبار الفاتيكان هذه الوثيقة تصريحًا له سلطان أمر له مدلوله. إنّه يبيّن سعة التناقض بين رسالة يسوع في فداء البشر «حيث ليس هناك ذَكَرٌ وأنثى» (**غل ٣: ٢٨**)، وبناء الخريستولوجيا من خلال الرموز التي تجعل الخريستولوجيا أداةً للهيمنة الذَكَريّة. والسؤال المطروح هنا: هل تستطيع الخريستولوجيا أن تتحرّر من تقوقعها في بنى الذكوريّة وتصبح تعبيرًا عن تحرّر النساء؟ أم هي مرتبطة ارتباطًا شديدًا برموز الهيمنة الذَكَريّة ويستحيل عليها أن تصير بشرى للنساء؟

---

(٤) *Declaration on the Question of the Admission of Women to the Ministerial Priesthood* 27, (Vatican City, 15 October 1976).

(٥) See: *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, edited by Arlene and Leonard Swidler, (Paulist Press, New York, 1977).

لقد استنتجت نسويّات كثيرات أنّ ذكوريّة المسيح أساسيّة جدًّا في المسيحيّة، ولا تستطيع النساء أن يرين أنفسهنّ متحرّراتٍ من خلاله. فمفكّراتٌ مثل ميري دالي أو أعضاء حركة الروحانيّة النسويّة أعلنّ أنّه ينبغي للنساء أن يرفضن المسيح فاديًا للنساء، وأن يفتّشن بدل ذلك عن ألوهة نسائيّة ورمز مشيحانيّ(٦). لذا، لم يعد السؤال هل يستطيع مخلّص ذَكَر أن يخلّص النساء سؤالًا نظريًّا استفزازيًّا، بل سؤال أجابت عنه مئات النساء بتركهنّ الكنيسة وتفتيشهنّ عن جماعاتٍ نسويّة بديلة.

وكما قلنا، لم تشأ روثر ترك الكنيسة، ولكنّها لا تستطيع أن تهمل قضيّة دور ذكوريّة المسيح في الخلاص. لذلك اقترحت ثلاثة نماذج خريستولوجيّة بديلة بحثًا عن مصادر أخرى لرمزيّة المسيح تحلّ المشكلة المذكورة سابقًا: ١) المسيح الإمبراطور؛ ٢) الخريستولوجيا غير المجنسنة؛ ٣) المسيح النبويّ محطّم الطبقات الاجتماعيّة.

أ - المسيح الإمبراطور

بُنيَت صورة المسيح الإمبراطور في لاهوت نيقية من صهر رمزَين أساسيَّين مصدرهما ميراثان تؤأمان في اللاهوت المسيحيّ: المشيحانيّة العبرانيّة والفلسفة اليونانيّة. فقد صوِّرَ الرمز المشيحانيّ انطلاقًا من تكريس الملك العبرانيّ. فنبوءة زكريّا تصف هذا المسيح ملك حربٍ سيهدم إمبراطوريّات أعدائه ويعيد بسلطانه المُلك إلى إسرائيل، الأمّة المقهورة. وستصير الأمم العدوّة مُستعمَرة، تأتي

(٦) Naomi Goldenberg, *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religion* (Beacon Press, Boston, 1979), Chapter 1.

إلى أورشليم لتدفع الجزية في مركز حاكم العالم الجديد (زك ٩ : ٩؛ ١٤ : ١-١٢). تمثّل هذه النظرة حلم ثأر الأمّة المقهورة التي ستعود بمعونة الله إلى طاولة الأمم العظيمة، وستصير هي نفسها القوّة الإمبراطوريّة الحاكمة.

ويضيف اليونانيّون إلى حلم المشيح الملك في العصر الجديد مفهوم اللوغوس الإلهيّ، أو عقل الله الذي يكشف عن فكر الله ويُظهِر بطريقةٍ عقلانيّةٍ مخطّط الطبيعة. وعقل الله هذا ليس عميلًا لله في الخليقة، بل هو الوسيلة التي يُدار بها الكون. هذا المفهوم مطروح في سياق «سلسلة تراتبيّة للكيانات». فكما أنّ عقل الله يدير العالم، على اليونانيّين أن يحكموا البربر، وعلى السادة أن يحكموا العبيد، وعلى الرجالَ أن يحكموا النساء. فالرجل اليونانيّ الحرّ يُعتَبَرُ أرستقراطيًّا حرًّا، ويمثّل بطبيعته العقل والرئاسة. النساء والبربر والعبيد هم «شعب الجسد»، فهم بطبيعتهم محكومون وخدّام[٧].

وربط الفكر السياسيّ اليونانيّ هذا اللوغوس اللاهوتيّ بالإمبراطور العالميّ الذي ينبغي له أن يعمل في الجسد السياسيّ كممثّلٍ عن عقل الله الذي يحكم العالم. ففي خريستولوجيّة أوسابيوس القيصريّ، مستشار الإمبراطور قسطنطين في مجمع نيقية (٣٢٥)، اجتمع الإرثان المشيحانيّ العبريّ واللوغوس اليونانيّ الفلسفيّ. فصار المسيح ضابطًا للكلّ، حاكمًا كونيًّا للإمبراطوريّة العالميّة المتنصّرة حديثًا. وصار الإمبراطور المسيحيّ، مع الأسقف عن يمينه، نائب المسيح الجديد على الأرض، يحكم الدولة المسيحيّة في نظام التاريخ الجديد المُفتدى.

وتبنّت الكنيسة هذه النظرة الأبويّة التراتبيّة الاستعباديّة

---

(٧) Aristotle, *Politics I*, 1-2.

الإمبراطوريّة اليونانيّة الرومانيّة. ومع ذلك بقيت عناصر خريستولوجيّة مختلفة قائمة: المسيح المنتقم للمقهورين. إنّه كلمة الله الخالقة المحرِّرة، أي الحكمة. وهذه الحكمة ممثَّلة برمزيّة الأنثى لا الذكر (را. حك ٦-٩). لكنّ هذه الخصوصيّات ضاعت في الشرح المسيحيّ الرسميّ، وانتصرت الخريستولوجيا الإمبراطوريّة في القرون اللاحقة، وصارت مرجعًا للذكوريّة والتراتبيّة والهيمنة المركزيّة للإمبراطوريّة الأوروبّيّة.

ب - الخريستولوجيا غير المجنسنة

ظهرت في تاريخ الكنيسة خريستولوجيات تمثّل المسيح جامعًا للذكر والأنثى، نذكر منها الغنوصيّة في بداية الكنيسة، وصوفيّة يسوع في العصر الوسيط، خصوصًا مع جوليانا النرويجيّة، وبدع القرن التاسع عشر الأنغلو-أميريكانيّة، والبروتستانتيّة التقويّة. وقد اعتُبِرَت هذه كلّها هامشيّة وحتّى هرطوقيّة، باستثناء البروتستانتيّة التقويّة التي صارت حاليًّا الروحانيّة السائدة لدى كثيرين من مسيحيّي الغرب المنتمين إلى الطبقة البرجوازيّة. تكمن جذور هذه الخريستولوجيات في التأكيد المسيحيّ الأساسيّ بأنّ المسيح افتدى كلّ الطبيعة البشريّة، ذكرًا وأنثى، بحسب قول القدّيس بولس، «حيث ليس هناك ذَكَرٌ وأنثى» **(غل ٣: ٢٨)**.

وقد شُرِحَت هذه الفكرة في الأناجيل الغنوصيّة. ورد في رسالة إقليمنضُس الثانية: «لأنّ الربّ نفسه سُئِلَ متى سيأتي ملكوته؟ فقال: حين يصير الاثنان واحدًا، والخارجيّ كالداخليّ، والرجل كالمرأة، فلا ذَكَرٌ ولا أنثى»[٨].

---

(٨) *II Clement*, 12.2.

ترى هذه الخريستولوجيا أنّ المسيح مصلحٌ لجنسانيّة الخليقة الأصليّة، قبل الفصل بين الرجل والمرأة. وتُعتبَر النساء مشاركاتٍ في هذه الإنسانيّة الغنوصيّة المفتداة حين يتمّ إلغاء دورهنّ كشخصٍ مجنسنٍ وكأمّهات. ففي إنجيل المصريّين المنحول يعلن يسوع: «لقد أتيت لتدمير أعمال الأنثى»، أي الرغبة الجنسيّة والإنجاب (الفصل ٩ : ٦٣)، في حين يطالب إنجيل توما المنحول بإدراج النساء في الفداء من خلال قولٍ ليسوع: «وسأقودها وأجعلها ذكرًا، بحيث تصبح هي أيضًا روحًا حيًّا شبيهًا بكم أيّها الذكور. لأنّ كلّ امرأةٍ تجعل نفسها ذكرًا ستدخل ملكوت السموات»[٩].

إنّ الغنوصيّة القديمة غير المجنسنة كما إحياؤها المعاصر في الصوفيّة تتمحور على اللاجنس. الذكورة والأنوثة في نظرها مبدأان متعارضان في الذهن والحواسّ والجسد المجنسن. والاثنان سيجتمعان في مفهومٍ محوريٍّ ذَكَريٍّ عن الذات تصبح فيه الأنثى حياديّة.

وهناك تقليد مختلف نوعًا ما تطوّر في صوفيّة يسوع لدى جوليانا النرويجيّة. فيسوعها يُعلَنُ أبًا وأُمًّا. يسوع يغذّينا بجسده مثل الأمّ. إنّه يغذّينا أوّلًا بالحليب كمولودين جدد في الإيمان. ونجد أجواء هذه الصور عن أمومة يسوع في صوفيّة العصر الوسيط وبوجهٍ خاصٍّ في تقويّات الإفخارستيّا. ولكن، بما أنّ الشخص البشريّ والشخص الإلهيّ في المسيح ترسّخا في فكر العصر الوسيط كذَكَر، اعتُبِرَت المعاني الأموميّة أو الأنثويّة ضمن سياق الذكورة. فالذَكَر في المسيح نال صفة غير مجنسنة. إنّه شخصيّةٌ تأمر وتغذّي. علينا

(٩) See Elizabeth Fiorenza, in R. Ruether (ed.), *Women of Spirit* (Simon and Schuster, 1979), p. 52-54.

ألّا ننسى أنّ مجتمع جوليانا لا يسمح لها بعكس العلاقة، وبمنح النساء من خلال المسيح حقّ ممارسة الوظائف الذكوريّة[١٠].

ج - خريستولوجيا مجنسنة بتوازن

اللافت للنظر هو أنّ الإلحاح على ذكوريّة المسيح في اللاهوت الأبويّ قابله في تاريخ الكنيسة حركات استياءٍ، ومساعٍ لخلق التوازن. كانت هذه الحركات هامشيّة، واعتبرتها الكنيسة هرطقات رهيبة يجب قمعها مباشرةً. ولكنّها، كما تراها نسويّات اليوم، عكست شيئًا من إلهام الروح القدس. فالصورة الذكوريّة شوّهت المسيح، لذلك وجب قلب طاولة عالم هيمنة الذكورة.

من هذه الحركات يمكن ذكر بدعة اليواكيميّين (نسبةً إلى يواكيم دو فلور). فقد آمن اليواكيميّون بأنّ العصر الثاني، عصر الابن الذي تمثّله الكنيسة الإكليرسيّة، سيُلغى في العصر الثالث، عصر الروح الذي سيقود الفداء إلى كماله. وآمنت مجموعة بروس بونيتا Prous Boneta، مؤسّسة بيغين الجنوب، بأنّ بروس هي تجسّد الروح القدس، حوّاء الجديدة التي ستأتي بالخلاص النهائيّ لكلّ البشريّة. وأعلنت مجموعة أخرى في ميلانو أنّ قائدتها غوغليلما Guglielma هي تجسّد الروح القدس. فبما أنّ الأقنوم الثاني في الثالوث ظهر ذكرًا، فإنّ الروح سيظهر كأنثى. وآمن الغوغليميّون بأنّ كلّ السلطة انطلقت من السلطات الفاسدة. وفي الكنيسة الجديدة المبنيّة على أسس الروح القدس ستكون هناك أربعة أناجيل جديدة روحيّة، وستكون النساء فيها رئيساتٍ روحيّات. وفي

---

(١٠) Eleanor McLaughlin, 'Christ, my Mother: Feminine Naming and Metaphor in Medieval Spirituality', *Nashotah Review XV*, 1975, pp. 228-248.

نهاية القرن الثامن عشر بإنكلترا، ظهرت بدعة الكويكر التي سُمّيَت شيكرز، وأعلنت إيمانها بمسيحٍ أنثى سيخلف فداء يسوع ويكمّله. وفي الآونة الأخيرة، ومن خلال حركة «الإلهة» النسويّة، ظهرت أفكار مشابهة، وأعلنت نساء «عودة الإلٰهة»، إشارةً إلى إنسانيّةٍ أفضل ستلغي الديانة الفاسدة الناتجة من فادٍ ذَكَر.

وسمحت فكرة تشابه المرأة مع المسيح أكثر من الرجل لتفسيراتٍ مختلفة جدًّا بين طرفي الصراع على تحرّر المرأة في القرن التاسع عشر بأميركا. فالمحافظون يرون لطف المرأة ووداعتها هشَّين، ولا يمكن الحفاظ عليهما إلّا بعزلٍ حادٍّ في المنزل، وامتناع عن كلّ الرغبات في التعلُّم أو القيادة. أمّا النسويّات فقد اعتبرنَ أنّ مفهوم طبيعة المرأة الشَبيهة بالمسيح يوحي بمعنًى مشيحانيّ لبروز المرأة. إذا كانت المرأة تمثّل أعلى الصفات الإنسانيّة في السلام والطهارة والمصالحة والمحبّة، فإنّ هذه الصفات صالحة جدًّا ولا يجدر حبسها في البيت. إنّها بالضبط ما يحتاج العالم إليه ليخلص من مختلف الشرور التي تفسد المجتمع. لقد صار البيت في الإصلاح النسويّ بالقرن التاسع عشر بداية انطلاق حملةٍ على المجتمع لهدايته ورفعه إلى مستوى معايير الصلاح الأنثويّ.

وتستنتج روثر من هذا العرض التاريخيّ أنّ تقاليد عدم انحياز المسيح جنسيًّا تبيّن وجود ميراثٍ متقلّبٍ. ولكنّها كلّها تقول إنّ ذكوريّة المسيح غير ملائمة للتعبير عن افتداء البشر جميعًا، وإنّه ينبغي للمسيح أن يمثّل بطريقةٍ ما كلًّا من الرجل والمرأة. فالتقليد المبكِّر اعتبر المرأة عنصرًا أدنى عليه أن يتّحد بالعنصر الذَكَريّ الأعلى. وحين اقتربنا من القرن التاسع عشر، تحوّل التقدير، وصار يُنظَرُ إلى المرأة على أنّها «النصف الأفضل»، وتمثّل الصفات الإصلاحيّة التي سترفع البشريّة وتحسّنها. وتوجّهت النسويّات نحو

مشيحانيّة مستقبليّة ستحوّل عالم الذكور، الذي هو عالم حرب وصراع واستغلال، إلى عالم إناثٍ قوامه السلام والمصالحة.

ولا يزال هذا الإرث يقسم الحركات النسويّة اليوم. فالنساء لا يستطعن أن يقرّرن هل يردن الدخول «في عالم الرجال»، العالم الشرّير، ولكنّه أيضًا العالم الواقعيّ، أم يبقَين خارجًا من أجل عالم أفضل ولكنّه غير موجود (إيتوبيا) تمثّله مبادئ نسائيّة غير مدعومة.

د - المسيح النبويّ محطّم الطبقات الاجتماعيّة

طوّر لاهوت التحرير منظورًا آخر للخريستولوجيا. فقد عاد إلى حركات القرن التاسع عشر المسيحيّة الاشتراكيّة التي بدأت تفتّش عن توافقٍ بين الإنجيل واليسار، وأسّس خريستولوجيّته خصوصًا على يسوع الأناجيل الإزائيّة. ففي هذه الأناجيل لا يقدّس يسوع قواعد الطبقات الاجتماعيّة الموجودة، بل يعلن رسالته كنقدٍ يحطّم طبقات النخبة الموجودة، وخصوصًا النخبة الدينيّة.

إنّ روايات الإنجيل تبيّن الصراع بين المسيح والسلطات الدينيّة التي اكتسبت مكانتها الاجتماعيّة من نظام القيام بالطقوس بطريقةٍ مستقيمة. وأعلن يسوع تحطيم نظام المكانة الدينيّة هذا وقَلَبه؛ وقال إنّ قادة المؤسّسات الدينيّة عميان ومراؤون، في حين أنّ طبقات المجتمع المنبوذة اجتماعيًّا وأخلاقيًّا كالزواني وجباة الضرائب والسامريّين قابلين لسماع رسالة النبيّ: «الحَقَّ أَقولُ لكم: إِنَّ الجُباةَ والبَغايا يَتَقَدَّمونكم [أيّها الكتبة والفرّيسيّون] إِلى مَلَكوتِ الله» (**متّى ٢١: ٣١**). لقد قلب الإنجيل النظام القائم رأسًا على عقب؛ فالأوّلون ينبغي أن يكونوا آخِرين والآخِرون أوّلين.

إنّ قلب النظام هذا ليس مجرّد قلب التراتبيّة السلطويّة الحاليّة

رأسًا على عقب، إنّه يسعى إلى نظام جديدٍ يتمّ فيه تخطّي اعتبار التراتبيّة السلطويّة قاعدةً أساسيّة. ولعلّ هذا هو مصدر الصراع المسيحانيّ بين يسوع وتلاميذه. وهو بدون شكٍّ أصل سوء فهم الكنيسة التاريخيّة ليسوع. حين طلب ابنا زبدى من يسوع أن يجلسا عن يمينه وعن يساره حين يأتي في ملكوته، ردّ عليهم برؤيته المختلفة عن مسيحانيّة المستقبل: «تَعلَمونَ أَنَّ رُؤَساءَ الأُمَمِ يَسودونَها، وأَنَّ أَكابِرَها يَتَسلَّطونَ علَيها. فلا يَكُنْ هذا فيكُم، بل مَن أَرادَ أَن يكونَ كبيرًا فيكُم، فَلْيَكُنْ لَكم خادِمًا. ومَن أَرادَ أَن يكونَ الأَوَّلَ فيكُم، فَلْيَكُنْ لَكم عَبدًا: هكذا ابنُ الإِنسانِ لم يأتِ لِيُخدَم، بَل لِيَخدُمَ ويَفدِيَ بِنَفسِه جَماعَةَ النَّاس» **(متى ٢٠: ٢٥-٢٧)**.

إنّ الخدمة في هذا المقطع لا تعني قيادةً مسيحيّة تهيمن ولكنّها تسمّي نفسها «خادمة». كما أنّها ليست خدمة يقدّمها إنسان مُستعبَد. الخدمة هنا هي خدمة شخصٍ حرّ، تمامًا كما أنّ المسيح حرّ. وهي تمارس السلطة والقيادة بطريقةٍ جديدة لا تجعل الآخرين تابعين بل تقوّيهم وتحرّرهم.

هذا يعني، بتعابير لاهوت التحرير، أنّ الله المحرِّر يعمل في التاريخ ليحرّر الجميع. ولذلك فضّل المقهورين والمنبوذين في النظام الحاليّ: الفقير، وابن الطبقة الدنيا، والجائع والعطشان، والأعرج والأعمى... لقد انحاز يسوع للدفاع عن هؤلاء. لكنّ انحيازه ليس إقصاءً للأغنياء والوجهاء، لأنّه صاحب أشخاصًا منهم أيضًا كنيقوديمُس ويوسف الرامي وزكّا... غاية انحياز يسوع هي خلق عالم جديد، ردم الوديان وتخفيض التلال، بحيث يدخل الجميع ملكوت الله بدون استثناء، فتتمّ مشيئة الله على الأرض.

كيف يمكن إدراج مسألة نبذ النساء أو تحريرهنّ في نظرة

المسيح النبويّة التحطيميّة هذه؟ إنّ النساء لسن منسيّاتٍ في هذه النظرة. حين يقول المرء إنّ المسيح أتى لأجل المقهورين، والمقهورون خصوصًا يسمعونه، فهذا يعني أنّ النساء، وهنّ داخل هذه المجموعات الهامشيّة، يُعتَبَرن غالبًا من أشدّ المقهورين وأكثرهنّ استقبالًا للإنجيل. فيسوع لم يحاور شخصًا من السامرة بل سامريّة، ولم يُرغم كنعانيّ يسوع على شفاء شخصٍ غير يهوديّ بل كنعانيّة. الأرامل هنّ أشدّ الفقراء فقرًا؛ والزواني هنّ أحطّ الناس في المجتمع. إنّ هذا ليس حدثًا طارئًا. إنّه يعني، في نظر الرسالة المشيحانيّة التحطيميّة، أنّ نساء الشعب المكروه المنبوذ اللواتي في أدنى درجات التراتبيّة هنّ، بطريقةٍ ما، الآخِرون الّذين سيصيرون أوّلين في الملكوت.

هل من اختلافٍ بين نظرة المسيح في عمله الخلاصيّ إلى النساء المنبوذات والنظرات المشيحانيّة التي ذكرناها سابقًا؟ يبدو أنّ لجميع هذه النظرات الحساسيّة نفسها. فالمسيح يبدو ناقدًا أكثر منه منتقمًا من النظام الاجتماعيّ التراتبيّ الحاليّ. ومعنى المسيح يكمن في نظامٍ جديدٍ مستقبليٍّ يتسامى على سلطان بُنى المجتمعات التاريخيّة، حتّى التي أقيمَت في العصر المسيحيّ «باسم المسيح».

الخدمة بدل السلطة

إنّ عالم الإنجيل يعيدنا إلى الظروف الاجتماعيّة الواقعيّة، حيث الذكورة والأنوثة عنصران في شبكةٍ معقّدة حدّد فيها البشر مكانة الفوقيّة والتحتيّة. الإنجيل يعيدنا إلى عالم الفرّيسيّين والكهنة، الأرامل والبغايا، الأنبياء اليهود المشرّدين والنساء الكنعانيّات. رجال ونساء يتفاعلون داخل تعدّديّةٍ من التحديدات الاجتماعيّة: المكانة بحسب الجنس، والإثنيّة، والطبقة الاجتماعيّة، والوظيفة

الدينيّة، والقانون الذي يحدّد العلاقات بين الفرد والآخر. وقد دعا يسوع المحرِّر إلى التخلّي عن شبكة المكانة في العلاقات الاجتماعيّة وحلّها، هذه الشبكة التي حدّدت بها المجتمعات المتميّز وغير المتميز. لقد تكلّم بوجهٍ خاصٍّ مع النساء المنبوذات، لا كممثّلاتٍ عن النسويّة، بل لأنّهنّ في حضيض شبكة القهر هذه. فكفاءته في التحرير لا تكمن في ذكوريّته بل بالعكس، إنّها تكمن في أنّه تخلّى عن نظام الهيمنة هذا، وتبنّى بشخصه الإنسانيّة الجديدة التي قوامها الخدمة والدعم المتبادَل.

إنّ يسوع والمرأة الكنعانيّة والأرملة والزانية يدلّوننا على إنسانيّة المستقبل الجديدة، لا كمبدئي الرجل والمرأة بل كأشخاصٍ يلبّون بعضهم حاجات بعض بصدق. وقد وصف يسوع هذه الإنسانيّة بتعابير بسيطة أرضيّة، وقال إنّها زمن ينال فيه الجميع خبزهم اليوميّ، ويعفو كلّ واحدٍ عن دَين مَدينيه؛ زمن لا ندخل فيه بتجربة (حتّى تجارب المشيحانيّة) بل ننجو من الشرّير.

خلاصة الخريستولوجيا النسويّة

المشكلة الأساسيّة التي تواجهها النسويّات في الخريستولوجيا ليست، بحسب روثر، ذكوريّة المسيح، بل رمزيّة هذه الذكوريّة. فالمسيحيّة لم تقل قطّ إنّ الله كان رجلًا، بل افترضت أنّ الله يمثّل خصوصًا قيم العقلانيّة والسيادة. وبما أنّه يُفترَضُ بالرجال أن يكونوا عقلانيّين، والنساء أقلّ عقلانيّةً أو بدون عقلانيّة، والرجال يمارسون السيادة العلنيّة الممنوعة عادةً على النساء، تمّ اعتبار صورة الذَكَر المجازيّة صورةً ملائمة لله، واعتُبِرَت صورة الله الأنثويّة صورةً غير ملائمة، بل صورةً «وثنيّة». لذلك افتُرِضَ أنّ اللوغوس الذي أظهر الآب هو ذَكَر على الرغم من التقليد الحكميّ اليهوديّ الذي

استعمل الصورة الأنثويّة للكلام على حكمة الله (صوفيا). وذكوريّة يسوع التاريخيّ عزّزت بدون شكٍّ تفضيل صورة الذَكَر المجازيّة، صورة اللوغوس وابن الله، على صورة الأنثى المجازيّة.

وحيث إنّ المسيح هو مخلّص البشريّة، وآباء الكنيسة يجمعون على أنّ المسيح لا يخلّص شيئًا لم يتّخذه: «لو لم يكن المسيح إنسانًا كاملًا، لاستحال خلاص الإنسان بكامله» (أوريجينُس)، ترى اللاهوتيّات النسويّات أنّ ذكوريّة المسيح ليس لها دور جوهريّ في الخريستولوجيا. وهنا تبرز مشكلة اللاهوتيّات النسويّات الكاثوليكيّات بحدّة. فالتقليد الكاثوليكيّ أدرج هذه الرمزيّة الذكوريّة، بحسب رأيهنّ، في عقيدته وطقوسه ويصعب تغييرها، ولذلك تشعر هذه اللاهوتيّات بأنّهنّ مهمّشاتٍ بسبب رمزيّة المسيح، وليس أمامهنّ خيار غير ترك المؤسّسة الكنسيّة وإعادة صياغة كلّ شيءٍ بحسب رموزٍ وأفكارٍ جديدة، أو محاولة تغيير المؤسّسة الكنسيّة من الداخل.

إنّ الطرح الذي تطرحه روثر، والذي عرضناه، يبيّن إيمانها بإمكانيّة إعادة تفسير رمزيّة المسيح من خلال أدواتٍ مختلفة كاستعمال لغةٍ جديدة (أي التخلّي عن مجاز الأب والابن)، أو إعادة تفسير هويّة يسوع، والتركيز على يسوع كـ«رسالة حيّة وممارسة» أكثر من التركيز على يسوع الذَكَر بيولوجيًّا. وتشير روثر في كتابها **لتغيير العالم** إلى أنّ التقليد المسيحيّ يركّز على ذكوريّة يسوع وينسى جوانبه الإنسانيّة الأخرى كمكانته، وهو الجليليّ اليهوديّ، في القرن الأوّل الميلاديّ. فمن خلال إعادة تفسير دور يسوع ورمزيّته ستنفتح أمام النساء فرصة الوصول إلى السيادة. حينها ستتغيّر الخريستولوجيا، وستوضع النساء على مستوًى مساوٍ للرجال، وهذه المساواة تسمو على الممارسة والطقوس. المرأة

ستصبح أقوى حين تتمكّن من الوصول إلى رمزيّة يسوع المسيح والتماهي به. حينها تتحرّر النساء والخريستولوجيا من هيمنة الذكوريّة.

ملفّ قضيّة:
هل المرأة صورة اللّه؟

بعد أن عرضتُ تاريخ الحركات النسويّة وظهور اللاهوت النسويّ، وحدَّدتُ سمات هذا اللاهوت الأساسيّة وقضاياه، وقدّمتُ نماذج عن الأبحاث النسويّة في مختلف فروع العلوم اللاهوتيّة، سوف أطرح هنا مسألةً حرجة أثارها اللاهوت النسويّ: هل المرأة مخلوقة على صورة الله؟ فنحن لا نجد في **الكتاب المقدّس**، كما في التقليدَين اليهوديّ والمسيحيّ، جوابًا واضحًا. وهناك آيات تبدو متضاربة في هذا الشأن، ويظهر هذا التضارب في كتابات الآباء واللاهوتيّين، ونجمت عنه نتائج اجتماعيّة ورعائيّة يُعمَلُ بها حتّى الآن في بعض الكنائس. وبسبب هذه النتائج عكفت اللاهوتيّات النسويّات على دراسة القضيّة.

سأعرض في هذا الملفّ مواقف آباء الكنيسة من السؤال: هل المرأة هي صورة الله؟ وسأعرض بعدها آراء عددٍ من اللاهوتيّات النسويّات الغربيّات في الآيات التي يبدو أنّها تقول إنّ المرأة ليست على صورة الله. وفي النهاية سوف أعرض موقف لاهوتيّاتٍ نسويّاتٍ شرقيّات من هذه المسألة.

أن تكون المرأة مخلوقة على صورة الله أو لا تكون هي قضيّة لها تبعات: أنثروبولوجيّة، إسكاتولوجيّة، خريستولوجيّة...

وسيظهر هذا الأمر جليًّا في عرض اللاهوت النسويّ الغربيّ والشرقيّ. فالعرض يتخطّى إطار السؤال ليغوص في المبادئ التي، حين يتمّ تحديدها، يُبنى عليها الجواب كما التفسيرات الكتابيّة.

الفصل التاسع

المرأة وصورة الله في كتابات آباء الكنيسة

لو تساءلنا: هل المرأة مخلوقة على صورة الله مثل الرجل؟ لأثار هذا السؤال اندهاش الناس، لأنّ الجواب: نعم بكلّ تأكيد! لكنّ آباء الكنيسة يقولون شيئًا آخر. وأقوالهم تعتمد بدون شكٍّ على تفسيرٍ معيَّنٍ لبعض آيات **الكتاب المقدّس**، ومعالجة فلسفيّة لمعرفة كيان الإنسان الجوهريّ، وتفكيرٍ متأثّر بالثقافة المحيطة، وهي ثقافة ذكوريّة بامتياز. ثقافة توحي بأنّ المرأة مُرتبطة بالرجل في كثير من الأمور، في حين لا يرتبط الرجل بالمرأة إلّا في مسألة الإنجاب.

أثارت مواقف آباء الكنيسة تجاه المرأة حفيظة باحثين كثيرين في أيّامنا، وأطلقت عمليّة تبادل الاتّهامات. فالباحثون الأرثوذكس يرون أنّ مواقف آبائهم كانت إيجابيّة تجاه المرأة، لأنّ النظرة الأرثوذكسيّة تجعل الله مركزًا، في حين تجعل نظرة الآباء اللاتين الإنسان مركزًا، خصوصًا لدى أوغسطينُس. فأدّى مفهوم مركزيّة الذَكَر لدى الآباء اللاتين إلى ظهور مواقف مُتشدّدة عند الآباء المدرسيّين مثل القدّيس توما الأكوينيّ الذي رأى أنّ الرجل هو الكائن المثاليّ الوحيد الذي يحمل الصورة الإلٰهيّة[1].

(١) El. Beher-Sigel, 'Œcuménisme au féminin', *Contacts*, 112, 1980, p. 4.

ويردّ اللاهوتيّون الكاثوليك على هذه التهمة ويقولون إنّ هذا الرأي، إن لم يكن غير صحيح، فهو غير دقيق. فموقف آباء البرّيّة من النساء وأقوالهم فيها، كما كتابات بعض مشاهير الآباء اليونان أمثال يوحنّا الذهبيّ الفم وغريغوريوس النازيانزيّ وغيرهم، لا تخوّلنا أن ننفي وجود ميول عدائيّة تجاه المرأة في أدب الآباء اليونان. وحيث إنّنا عرضنا في فصولٍ سابقة من هذا الكتاب موقف الآباء اللاتين، خصوصًا أوغسطينُس والأكوينيّ، سوف نعرض هنا مواقف الآباء الشرقيّين.

صورة الله، وتراتبيّة الخلق، والسقطة

تعتمد مسألة صورة الله عند الآباء على تفسيرهم ما ورد في رواية الخلق الأولى (تك ١ : ٢٦-٢٧)، وربط هذا التفسير بالتراتبيّة الواردة في رواية الخلق الثانية، حيث يخلق الله آدم أوّلًا، ويجعل له حوّاء عونًا (تك ٢ : ١٨). فأثّر هذا التفسير والربط في توجّهات الآباء ونظرتهم إلى صلة المرأة بصورة الله.

لم يخترع آباء الكنيسة هذا التفسير، بل ورثوه من تفسير نصوص الخلق اليهوديّ. فالقدّيس بولس، وهو فرّيسيّ مُتبحِّر بالكتاب المقدّس وتفاسيره، لا يقول إنّ المرأة خُلِقت على صورة الله بل خُلِقت على صورة الرجل. فيجمع بوضوحٍ بين التراتبيّة في الخلق وكون الرجل صورة الله. «أَمَّا الرَّجُلُ فما علَيه أَن يُغَطِّيَ رَأسَه، لأَنَّه صُورةُ اللهِ ومَجدُه، وأَمَّا المَرأَةُ فهيَ مَجْدُ الرَّجُل. ٨ فلَيسَ الرَّجُلُ مِنَ المَرأَة، بلِ المَرأَةُ مِنَ الرَّجُل، ٩ ولَم يُخلَقِ الرَّجُلُ مِن أَجْلِ المَرأَة، بل خُلِقَتِ المَرأَةُ مِن أَجْلِ الرَّجُل» (**١ قور ١١ : ٧-٩**).

ويُضاف إلى التراتبيّة في الخلق تأويل السقطة، أيْ مسؤوليّة

حوّاء في الخطيئة. لذلك يزيد نصّ التكوين تبعيّة المرأة للرجل في صيغة اللعنة: «إِلى رَجُلِكِ تنقاد أَشواقُكِ وهُوَ يَسودُكِ» (**تك ٣: ١٦**). ونجد هذه النظرة أيضًا في الرسالة إلى طيموثاوس. فبعد التذكير بتراتبيّة الخلق، يقول بولس إنّ حوّاء هي وحدها التي أُغويَت. «فإِنَّ آدَمَ هو الَّذي جُبِلَ أَوَّلًا وبَعدَه حَوَّاء. ولَم يُغْوَ آدَم، بل المَرأَةُ هي الَّتي أُغوِيَت فَوَقَعَت في المَعصِيَة» (**١ طيم ٢: ١٣-١٤**). ويزيد طرطليانُس مأساويّة هذا الحدث، فيربط في مقاله المشهور «زينة النساء» سقوط حوّاء وحدها بتدمير صورة الله في الإنسان:

> «ستلدين أيّتها المرأة بالأوجاع والمشقّات؛ وستنقاد أشواقك إلى زوجك وهو يسودك. أتجهلين يا حوّاء هذا؟... أنتِ باب الشيطان... أنتِ أوّل مَن خالف الشريعة الإلهيّة. أنتِ أوّل من غشَّ الذي لم يستطع الشيطان أن يهاجمه. أنتِ التي أنهيتِ بسهولة شديدة أمر الرجل صورة إلهكِ».

وقادت تبعيّة حوّاء لآدم كثيرًا من الآباء اليونان إلى رفض فكرة أنّ المرأة تستطيع أن تكون صورة لله مثل الرجل. ويظهر هذا بوضوح لدى الآباء الأنطاكيّين. فهم يجعلون صورة الله في صورة سيطرة آدم على كلّ المخلوقات. ولأنّ المرأة خاضعة لزوجها (أف ٥: ٢٢)، فهي لا تستطيع أن تكون صورة لله كما هو الرجل. إلّا أنّ الآباء اليونان لا يتّفقون على هذا الرأي. فهناك عدد منهم لا يجعل صورة الله في سيادة الإنسان على الخلائق. وأدّى عدم الاتّفاق على صورة الله في الإنسان إلى تعدّد الآراء.

حين كان الآباء اليونان واللاتين يتساءلون ما معنى أن يكون الإنسان على صورة الله، كانوا يحدِّدون إجاباتهم تصاعديًّا نحو القدرة التي تميّز الإنسان من الحيوان. ففي رأي القدّيس إيريناوس، الإنسان بكامله هو صورة الله.

«فبيَدَي الآب، أي بالابن والروح القدس، أصبح الإنسان كلّه، لا جزءًا منه، على صورة الله ومثاله. فالنفس والروح هما جزء من الإنسان لا الإنسان بكامله. الإنسان الكامل هو مزيج واتّحاد النفس التي نالت الروح من الآب، والتي امتزجت بالجسد المصنوع بحسب صورة الله» (**ضدّ الهرطقات**، ٥: ٦: ١).

يبدو واضحًا في هذا النصّ أنّ القدّيس إيريناوس لم ينظر إلى المسألة من ناحية التمييز بين الرجل والمرأة. إلّا أنّ المدرسة الأنطاكيّة مالت إلى جعل صورة الله في الهيمنة على الطبيعة. فأطلقت على أيقونة المسيح اسم الضابط الكلّ، تعبيرًا عن الهيمنة، لأنّ المسيح هو صورة الآب. وصارت صورة الله هي الهيمنة، وبالنتيجة، تمّ إقصاء المرأة، الخاضعة للرجل، عن هذه الصورة.

المدرسة الإسكندريّة جعلت صورة الله في النفس. وجعلت المدرسة القبّادوقيّة صورة الله في الفضائل، إلخ. ورفض أبيفانوس السلامينيّ كلّ بحثٍ لتحديد مكان صورة الله، واعتبره خطرًا ويؤدّي إلى الهرطقة. ما يمكننا ملاحظته هنا هو أنّ الآباء اليونان لم يتمكّنوا من التفكير في صورة الله بعيدًا عن محوريّة الذَكَر. ومن هنا طُرِحَ السؤال: هل تستطيع المرأة أن تعكس صورة الله أم لا؟

التقليد الأنطاكيّ

حدّد التقليد الأنطاكيّ صورة الله انطلاقًا من مفهوم الهيمنة. وسوف نذكر بعض أقوال آباء الكنيسة الأنطاكيّين بحسب تسلسلهم التاريخيّ:

أوسابيوس الحمصيّ (٣٠٠-٣٥٩): إنّه مؤسّس الدراسات الكتابيّة بالمدرسة الأنطاكيّة في شأن صورة الله. وقد فُقِدَت غالبيّة

أعماله باللغة اليونانيّة، ولم تبقَ إلّا أجزاء منها تُرجِمَت إلى اللاتينيّة. وهو يقول: «"بحسب صورته" لا تعني شيئًا آخر غير أنّ الإنسان... نُصِّبَ ملكًا على كلّ ما في الأرض. فالله يسود كلّ ما خلقه في السماء وعلى الأرض، والإنسان يسود كلّ ما ناله من الله».
نلاحظ أنّ أوسابيوس لم يُعالج مسألة قدرة المرأة أو عدم قدرتها على أن تكون صورة الله، بل ربط الصورة بالسلطة. وقام ديودورس الطرسوسيّ بتطبيق ذلك على المرأة.

ديودورس الطرسوسيّ (+ قبل ٣٩٤): قام ديودورس بتفسير صورة الله في المرأة تفسيرًا سلبيًّا اعتمادًا على ما قاله القدّيس بولس في رسالته الأولى إلى أهل قورنتُس:

«إعتقد بعضهم بأنّ الإنسان هو صورة الله في نفسه غير المرئيّة، ولم ينتبهوا إلى أنّ الملاك كما إبليس هما أيضًا غير مرئيَّين. علينا أن نوافق هؤلاء الناس حين يقولون إنّ الذَكَرَ والأنثى يشاركان بنفسَيهما وجسدَيهما في الطبيعة نفسها. ولكن، إذا كانت النفس هي صورة الله، لماذا يُحدّد بولس الرجل ويقول إنّه صورة الله لا المرأة؟ فهو يقول: «أَمَّا الرَّجُلُ فما علَيه أَن يُغَطِّيَ رَأسَه، لأَنَّه صُورةُ اللهِ ومَجدُه، وأَمَّا المَرأَةُ فهيَ مَجْدُ الرَّجُل» (١ قور ١١: ٧). فحين يكون الذي لا يجب عليه أن يغطّي رأسه صورة لله، يكون من الواضح أنّ المُغطّاة الرأس ليست صورة الله حتّى وإن كانت لديها النَفس ذاتها. فكيف يكون الكائنُ البشريّ صورةً لله؟ إنّه كذلك حين يمارسُ السلطة والسلطان. ويشهد على ذلك صوت الله نفسه حين يقول: «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا»، وحين يضيف: «وليتسلَّط على سَمَكِ البَحرِ وَطَيرِ السماءِ وَدَوابِّ الأرض...». فكما أنّ الله يملك على كلّ ما في الكون، كذلك يملك الرجل على كلّ ما في الأرض. فهل تسود المرأة هي أيضًا على كلّ ما ذكرناه؟ لا! لأنّ الرجل رأسها، وهو الذي يسود على كلّ الآخرين.

فالرجل ليس تابعًا للمرأة. لهذا السبب أصاب المغبوط بولس حين جعل الرجل وحده صورة الله وشعاع مجده، وقال إنّ المرأة هي فقط شعاعٌ للرجل».

لا داعي لأن نُعلّق على هذا النصّ، فهو شديد الوضوح. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ ديودورس يساوي نَفس المرأة بنفس الرجل. وسوف تزول هذه المساواة مع القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم.

يوحنّا الذهبيّ الفم (٣٤٤-٤٠٧): يعرض يوحنّا الذهبيّ الفم آراءه في الموضوع بوضوحٍ شديد. ففي عظاته يقول:

«وماذا تقول الكتب المقدَّسة؟ «ستسودون سمك البحر وطير السماء وكلّ زاحف على الأرض». فالله لا يستعمل التعبير صورةً، بل يقصد الهيمنة لا شيء آخر. لأنّ الله خلق الإنسان مُهيمنًا على كلّ ما في الأرض، فلا شيء يفوقه بل كلّ شيء يخضع لسلطانه... فإذا اعتقدوا [الخصوم] بأنّ التعبير صورة ويجب أن يُفهَم بمعناه الرمزيّ، نردّ عليهم ونقول: في هذه الحالة، يجب أن لا نُسمّي الرجل صورة فقط. فالمرأة أيضًا يجب أن تُسمَّى صورة، لأنّ لكليهما الشكل نفسه. لكنّ هذا أمر غير معقول. فاسمع ما يقوله بولس: «أَمَّا الرَّجُلُ فما علَيه أَن يُغَطِّيَ رَأسَه، لأَنَّه صُورةُ اللهِ ومَجدُه، وأَمَّا المَرأَةُ فهيَ مَجْدُ الرَّجُل» (١ قور ١١ : ٧). هو يسود وهي تخضع كما قال لها الربّ منذ البدء: «إِلى رَجُلِكِ تنقاد أَشواقُكِ وهُوَ يَسودُكِ» (تك ٣ : ١٦). ولأنّ الكلمة الأولى تقول إنّ الرجل يشارك في صورة الله لا في شكله، يمارس الرجل الهيمنة الشاملة، في حين تكون المرأة خاضعة. ولهذا يُعلِن بولس أنّ الرجل هو صورة الله وشعاعه، في حين أنّ المرأة هي شعاع الرجل. فلو كان يقصد الشكل، لما ميَّز هذا التمييز. لأنّ الرجل والمرأة هما من النمط نفسه» (**عظة في التكوين** ٨، ٣-٤).

يظهر واضحًا أنّ يوحنّا الذهبيّ الفم لا يعتبر المرأة صورة الله مثل الرجل، لا لأنّها لا تستطيع ممارسة السلطة وحسب، بل لأنّ جسدها يختلف عن جسد الرجل، حتّى وإن كان شكلها من نمط شكله. ويعتمد على هذا المبدأ ليُبرِّر عدم أهليّة النساء للكهنوت. فهو يقول في مقاله حول الكهنوت:

«حين تقتضي المسألة رئاسة الكنيسة وهداية النفوس، وبما أنّ رجالًا كثيرين ينسحبون أمام واقع هذه المهمّة العظيمة، فإنّ المرأة غير مؤهَّلة لها بسبب جسدها... فأنا لا أبالغ حين أقول إنّ الفارق بين الراعي ورعيّته هو كالفارق بين البهائم والأشخاص العاقلين» (**في الكهنوت** ٢؛ ٢).

ثيودورُس المصيصي (٣٥٠-٤٢٨): يؤكِّد ثيودورُس ما قاله يوحنّا الذهبيّ الفم في شأن المرأة، ويعتمد أيضًا على ما ورد في رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل قورنتُس. إلّا أنّ موقفه ليس واضحًا. ففي إحدى عظاته التعليميّة يقول إنّ لحوّاء طبيعة آدم نفسها: «فهي كانت تمتلك مجموعة طبيعة آدم لأنّها نالت مبدأ كيانها منه» (**العظات التعليميّة**، العظة ٦). لكنّه يقول في شرح ١ قور ١١ : ٧ إنّ طبيعة المرأة تختلف عن طبيعة الرجل: «من غير اللائق، بحسب التقوى والطبيعة والخلق، أن يغطّي الرجل رأسه لأنّه صورة الله وشعاعه. في حين أنّ المرأة هي شعاع الرجل». ولا يعتبر ثيودورُس الجنس وخضوع حوّاء لزوجها نتيجة للخطيئة، بل هما إرادة الله.

ثيودوريتوس القورشيّ (٣٩٣-٤٦٦): «فكما أنّ الله يسود كلّ الكون، يسود الرجل كلّ الأمور الأرضيّة. فهل تسودها المرأة أيضًا؟ لا! فالرجل هو رأسها حتّى وإن كانت تسود على سائر الأشياء. أمّا الرجل فلا يخضع للمرأة. لذلك أحسن القدّيس بولس حين قال إنّ الرجل وحده هو صورة الله وشعاعه...».

ساويريانُس الجبلي (+ بعد ٤٩٨): هو آخر شاهدٍ نستدعيه من المدرسة الأنطاكيّة ليتكلّم على الموضوع. فهو يقول: «حتّى وإن كان للمرأة جسد ونفس شبيهان بالرجل، لا يمكننا أن نقول إنّها صورة. الرجل وحده هو الصورة. فالرجل ليس صورة الله بجسده أو روحه، بل بقدرته على ممارسة السلطة» (**في شرح ١ قور ١١: ٧**).

يبدو واضحًا أنّ الموقف أصبح شائعًا بين آباء الكنيسة الأنطاكيّين ومُتَّفَقًا عليه. لهذا لا يمكننا القول إنّ الآباء اليونان لم يتأثّروا بمبدأ محوريّة الذَكَر في المجتمع، لأنّ الآباء الأنطاكيّين حصروا صورة الله في الذكورة كما يفهمونها هم. وقد أدّى هذا إلى إبعاد المرأة عن إدارة الكنيسة وحتّى عن ممارسة دورها بشكلٍ فعّالٍ فيها. فلم يكن لها الحقّ في التعليم ولا في الوعظ، خصوصًا إذا كان بين الحشد المُتلَقّي رجال. يقول يوحنّا الذهبيّ الفم في شرحه لرسالة القدّيس بولس إلى طيطس:

> «"فليُعلِّمنَّ" (طي ٢: ٤). ومع ذلك امنع النساء من التعليم. ولِمَ تسمح لهنَّ بذلك طالما أنّكَ قلتَ [يا بولس] سابقًا: «ولا أُجيزُ لِلمَرأةِ بأن تُعَلِّم» (١ طيم ٢: ١٢)؟ واسمع ما أضيفَ بعد ذلك: «ولا أن تتسَلَّطَ على الرَّجل». فقد سمح [بولس] للرجالِ أعلاه بأن يُعلِّموا الرجال والنساء. وسمح للنساء بأن يقلن كلامًا تهذيبيًّا في البيت فقط. إنّه لم يسمح لهنَّ أبدًا بأن يترأّسن أو يُلقين الخطب. لهذا السبب يضيف ويقول "ولا أن تتسَلَّطَ على الرَّجل"» (**في شرح طيطس ٤**).

مدرسة الإسكندريّة

تجعل مدرسة الإسكندريّة للدراسات الكتابيّة صورة الله في النَفس. لا شكّ في أنّ نظرة المدرسة الإسكندريّة إلى **الكتاب**

المقدّس تختلف عن نظرة المدرسة الأنطاكيّة. فالمدرسة الإسكندريّة تعتمد على الرمزيّة. وهي تتابع في هذا الأمر التقليد اليهوديّ الإسكندريّ الذي بلغ ذروته مع الفيلسوف فيلون الإسكندريّ (-١٣ +٥٤). ففي شرحه لسفر التكوين يقول:

«إنّ الملذّات لا تجرؤ على عرض ضلالها وخداعها للرجل بل للمرأة ومن خلالها للرجل. إنّه المسار الطبيعيّ للأمور كي تبلغ غايتها. ففي الكائن البشريّ، يقوم العقل بدور الرجل والمشاعر بدور المرأة. لذلك فإنّ المتعة تقترب عمومًا من المشاعر، ومن خلال المشاعر تتسرّب إلى العقل المدبِّر»(٢).

نستنتج من هذا النصّ أنّ فيلون الإسكندريّ يرى الإنسان على النحو التالي: العقل هو الرجل والمشاعر هي المرأة. ويعتبر المشاعر مرتبطة بالنفس. فالنفس في الإنسان ذات طبيعة أنثويّة. بتعبيرٍ آخر، في كلّ إنسانٍ رجل وامرأة. وبالتالي، كلّ إنسانٍ هو صورة الله.

إنطلاقًا من هذا، اعتمدت مدرسة الإسكندريّة على ما ورد في رسالة القدّيس بولس إلى أهل أفسس (٤ : ١٣) للكلام على الإنسان الكامل، ملء قامة المسيح، بصيغة المذكَّر. فأصبح الكمال المسيحيّ ذكوريًّا، لأنّه ارتبط بالصفات الرجوليّة كمقاومة الخطيئة وشدّة الإيمان وحزم وثبات. ودعم ارتباط الكمال بالذكوريّة اختبار الكنيسة حياة الاستشهاد. فالشهداء أبدوا شجاعة و«رجولة» أمام مُضطهِديهم، حتّى إنّ عددًا من كتّاب سيَر الشهيدات وصفوا شجاعتهنّ بأنّها أشدّ بأسًا من الرجال المصارعين. وقاد هذا الأمر

---

(٢) *De Opificio Mundi*, 165, coll. Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, (Paris, Cerf, 1961), t.1, p. 253.

الأدب الروحانيّ إلى الكلام على ضرورة تحلّي المرأة بالذكوريّة إذا أرادت بلوغ الكمال الروحيّ.

فعلى الرغم من أنّ مدرسة الإسكندريّة جعلت صورة الله في النفس البشريّة لا في الهيمنة على الخليقة أو السلطان، فإنّ هذه الصورة تعاني صعوبةً شديدة في أن تكون أنثويّة. وكما فعلنا مع المدرسة الأنطاكيّة، فلنستعرض آراء هذه المدرسة بحسب التسلسل الزمنيّ.

أقوال الشهود الإسكندريّين

إقليمنضُس الإسكندريّ (١٥٠-٢١٤): يعتبر هذا القدّيس الكمال المسيحيّ ذكوريًّا ويقول: «حين تتحرَّر المرأة من متطلّبات الجسد تستطيع أن تُحقِّق الكمال في هذه الدنيا، لأنّ النفوس لا تنتمي إلى هذا الجنس أو ذاك، إنّها ليست مذَكَّرة أو مؤنَّثة، ولا تُزَوَّج ولا تتزوَّج. هكذا يكون حال المرأة حتّى تتحوَّل إلى رجلٍ فتفقد أنوثتها وتصبح رجوليّة وكاملة» (*Stromates*, VI, 12, 100, 3).

إنّ كلام إقليمنضُس الإسكندريّ فيه تمحور شديد على الذَكَر. فهو يشترط على المرأة أن تتخلّى عن أنوثتها كي تبلغ الكمال. وفي كتاب **المُربّي** يؤكّد إقليمنضُس فوقيّة الرجل على المرأة في مجالَي العقل والحكمة، فيؤكّد التراتبيّة الذكوريّة:

> «لقد زيَّن الله الرجلَ بلحيةٍ مثل الأُسود، وجعله رجلًا إذ منحه صدرًا مُشعرًا. إنّها علامة القوّة والسلطان... هذا هو الرمز المميِّز للرجل... إنّه رمز طبيعة أسمى... وفي التناسل... عُهِدَ للرجل الدور الفعّال وللمرأة الدور السلبيّ» (*Pédagogue*, III, 18, 1, 19, 1-2).

لم ينتبه إقليمنضُس إلى أنّ كلامه يناقض ما يرويه **الكتاب المقدَّس** عن تفضيل الله الضعيف الناعم الصغير على القويّ الخشن العظيم في قصّة يعقوب (الأملس) وعيسو (الأشعر) أو يوسف بن يعقوب أو داوُد. . . وتأثّر إقليمنضُس أيضًا بنظرة الطبّ في عصره إلى العلاقة الجنسيّة، فاعتبر الرجل هو صورة الله، لأنّه في التناسل يشبه الزارع الذي يزرع أرضه. يقول في كتاب **المربّي**: «إنّ الزارع الذي يزرع حقلًا صاحب نفسٍ هو أسمى بكثير. . . إنّه يغرس بسبب الله الذي قال: «أكثروا» فيجب طاعته. فالرجل هو صورة الله لأنّه، مع أنّه إنسان، يساهم في ولادة الإنسان».

وعلى الرغم من هذا كلّه، لم يقل إقليمنضُس إنّ المرأة ليست على صورة الله. بل اكتفى بالقول إنّ الرجل أسمى من المرأة.

أوريجينُس (١٨٥-٢٥٤): شرح اوريجينُس معنى الذكوريّة والأنوثة الرمزيّ لدى فيلون الإسكندريّ، ونبذ في الآن نفسه نظرته إلى الإنسان. ففي عظته عن سفر التكوين يقول: «إنّ إنساننا الداخليّ يتألّف من عقلٍ ونَفس. ونستطيع أن نعتبر العقل هو الذَكَر والنَفس هي الأنثى». ويقول في عظته عن سفر الأحبار: «الذَكَر الحقيقيّ هو مَن لا يعرف الخطيئة، فالخطيئة هي نصيب الضعف الأنثويّ». ويقول في عظته عن سفر الخروج: «فإذا كانت أفعالنا أنثويّة فهي جسديّة جسمانيّة. . . فنظرة الخالق لا ترى الأنثى بل الذَكَر. لأنّ الله لا يرضى أن ينظر إلى ما هو مؤنَّث بل إلى ما هو مذكَّر».

هل يمكننا الاستنتاج أنّ أوريجينُس يؤمن بعدم المساواة بين الرجل والمرأة؟ يبدو أنّ المسألة لا تُطرح على هذا النحو. ففي عظته عن سفر يشوع بن نون يقول:

«إنّ الكتاب المقدَّس لا يميّز بين الرجال والنساء بحسب

الجنس... فالرجال والنساء يتمايزون بحسب اختلاف القلوب. فكم من نساءٍ هنَّ أمام الله رجال أقوياء، وكم من رجالٍ يجدر بهم أن يصطفّوا مع النساء المتراخيات والمغنَّجات».

على الرغم من رفض أوريجينُس التفريق بين الرجل والمرأة من حيث الطبيعة، فإنّ تفكيره يظلّ مُتأثّرًا تأثّرًا شديدًا بنظرة المركزيّة الذكَريّة. ومع ذلك تدين النسويّات له بقوله: «لو لم يكن المسيح إنسانًا كاملًا، لاستحال خلاص الإنسان بكامله»، وهو قول قدّم إليهنّ حجّةً لاهوتيّة خريستولوجيّة لاعتبار المرأة صورة الله.

ديديمُس الأعمى (٣١٣-٣٩٨): دافع ديديمُس الأعمى دفاعًا شديدًا عن تساوي صورة الله في الرجل والمرأة، لأنّ هذه الصورة هي في النفس. إلّا أنّ تصوّره للحياة الروحيّة ظلَّ مرتبطًا بتصوّر فيلون الإسكندريّ. ففي شرحه لسفر التكوين يقول:

> «"خلقهم". إذا اعتمدنا على المعنى الحرفيّ لهذه الكلمة، نستطيع أن نقول لدينا هنا برهان على أنّ المرأة مساوية للرجل في الجوهر. فكلاهما ينتميان إلى النوع نفسه. وهذا ما جعل الله يقول: لنصنع الإنسان. فكلمتا ذكرًا وأنثى تشيران بالعكس إلى التمييز الذي جعله الله بينهما من أجل التناسل. وتبيّنان في الآن نفسه أنّ المرأة هي أيضًا على صورة الله، وأنّ لكليهما القدرات نفسها، أيْ إمكانيّة الاقتداء بالمسيح، والمشاركة بالروح القدس واقتناء الفضيلة» (**في التكوين** ٦٢).

إنّ كلام ديديمُس واضح في شأن المساواة بين الرجل والمرأة. لكنّنا قلّما نجد كتابات إسكندريّة بهذا الوضوح، ما يجعلنا نتردّد أمام اعتبار هذا الكلام موقفًا يميّز هذه المدرسة. الموقف المميِّز الوحيد هو اعتبار النفس صورةً لله. لذلك يتابع ديديمُس قوله، ويحطّ من شأن المرأة ويقول:

«هوذا المعنى الروحيّ لكلمتَي رجل وامرأة: إنَّ العقل القادر على التعليم، القادر على رمي بذار كلمة الله في النفوس المؤهَّلة لاستقبالها، يجب أن يكون ذَكَرًا. وتشغل مكانة الأنثى النفوس التي لا تستطيع أن تولِّد شيئًا من ذاتها بل تنال التعليم من الآخرين وكأنّه بذار. على صعيد الأمور المحسوسة، الله هو الذي يجعلنا ذَكَرًا أو أنثى. ولكن على صعيد الأمور الروحيّة، كلّ واحد منّا يختار بملء إرادته أن يشغل مكانة السيّد، أي الذَكَر زارع الخيرات، أو يجعل نفسه تلميذًا ينال البذار من آخر فيكون بهذا أنثى».

ويحاول ديديمُس في شرحه هذا أن يتفادى تهمة التمييز بين الجنسَين، فيقول إنّ «نفوس المؤمنين هي إناث أمام الله لأنّها منه تتلقّى الكلمة».

كيرلّس الإسكندريّ (+ ٤٤٤): شهدت مدرسة الإسكندريّة مع القدّيس كيرلّس تراجعًا في مسألة مساواة المرأة بالرجل. ففي شرحه لإنجيل يوحنّا، وعلى الرغم من أنّ هذا الإنجيليّ أبرز دور المرأة في حياة يسوع، يقول القدّيس كيرلّس: «إنّ ضعف القدرات الفكريّة لدى النساء يجعلهنَّ عاجزات عن التفكير بدقّةٍ وحزم، في حين تميل طبيعة الرجال أكثر إلى استعمال جميع أنواع التفكير، وإلى أن تكون أكثر استعدادًا للفهم» (**في إنجيل يوحنّا**، ٢، ٤، ١٦).

إنّ جعل النفس صورة لله سمح للمدرسة الإسكندريّة بأن تفصُل طبيعة الكائن البشريّ الجسديّة عن الطبيعة والميول الروحيّة. وبالتالي، استطاعت أن تُقِرَّ بمساواة المرأة بالرجل من ناحية النوع والصورة الإلهيّة والكرامة البشريّة. إلّا أنّها ظلّت أسيرة النظرة الاجتماعيّة السائدة المتمحورة على الذكوريّة، فلم تستطع أن ترى في الأنوثة سوى السلبيّة والعجز. ولمّا كانت حياة الكنيسة

الإسكندريّة تميل أكثر إلى الروحانيّة الرمزيّة، نَمَت في المخيّلة الإيمانيّة صورة سلبيّة عن كلّ ما هو أنثويّ. ولعلّ كلام كيرلّس الإسكندريّ يوضّح هذا النموّ الذي انحرف عن مسار الأسلاف، والذي سيؤدّي في العصور اللاحقة إلى إقصاء المرأة إقصاءً تامًّا عن الحياة الكنسيّة، وهو أمر سيستفحل في الكنائس الشرقيّة مع قدوم المسلمين وينال من الإسلام دعمًا وسندًا.

المدرسة القبّادوقيّة

جعل القبّادوقيّون صورة الله في حرّيّة الكائن البشريّ، وفي قدرته على عيش الفضيلة. وكان مكاريوس (نهاية القرن الرابع - بداية القرن الخامس) أوّل من قال هذا. وسيظهر اختيار مكاريوس هذا لدى الآباء القبّادوقيّين، حتّى وإن لم يكن لكتاباته تأثير فيهم.

«خُلِقَت السماء والأرض والشمس والقمر... وهي لا تستطيع أن تغيّر شيئًا من طبيعتها، وليس لديها أيّ إرادة. وبالعكس، يُقال عنكَ أنّكَ خُلِقْتَ على صورة الله ومثاله لأنّه، كما أنّ الله يعزم على فعل شيء من نفسه ويتصرّف بحسب مشيئته... كذلك تستطيع أنتَ أن تعزم على فعل شيء من نفسك وتقرّر حتّى هلاكك. إنّ طبيعتك قابلة للتغيير... فمَن شاء، يطيع الله، ويسلك في طريق البرّ، ويسيطر على الشهوات. إنّ عقلًا كهذا ينمو في المعركة، وبتفكيرٍ حادٍّ يستطيع أن يُقاوم هجمات الشرّ وينتصر على الرغبات المُخجلة» (**العظة ١٥، ٢٣**).

غريغوريوس النيصيّ (٣٣٥-٣٩٤): يرى غريغوريوس النيصيّ أنّ الفارق الجنسيّ هو أحد نتائج السقطة. لذلك يعالج مسألة صورة الله انطلاقًا من الإنسان الكونيّ. فالإنسانيّة كلّها مخلوقة بحسب

المسيح. بهذا الموقف، تفادى غريغوريوس طرح السؤال: هل المرأة مخلوقة على صورة الله؟

«حين يقول الكتاب المقدَّس: وخلق الله الإنسان، فإنّه يشير بهذا التعبير إلى الإنسانيّة جمعاء. ففي عمليّة الخلق هذه لم يُطلَق اسم على آدم كما هو الحال بعد ذلك. فالاسم يُطلَق على الإنسان المخلوق فلان أو فلان في حين يُطلَق لقب إنسان على الإنسان الكونيّ. نستطيع أن نفترض إذًا، انطلاقًا من مفهوم الطبيعة الكونيّ، ما يلي: إنّ المعرفة الشاملة والقدرة الإلهيّتين تشملان الإنسانيّة كلّها عند خلقها» (**خلق الإنسان**، ١٨٥ ب).

ما يقصده القدّيس غريغوريوس هو أنّ الله خلق الإنسان عاقلًا سواء كان رجلًا أو امرأة، أبيض أو أسود، صغيرًا أو بالغًا. فتعبير الإنسان الكونيّ يعني الإنسان، أيّ إنسان، كلّ إنسان، مهما اختلف الزمان والمكان. لكنّ كتابات أخرى للقدّيس غريغوريوس تبيّن أنّه، وعلى الرغم من نظرته الشموليّة هذه، يظلّ أسير المتمحورة على الذكورة. فحين كان يشرح حياة القدّيسة مكرينا قال: «ستتكلّم قصّتنا على امرأة، إن جاز لنا تسميتها امرأة، لأنّني لا أعرف هل يليق بأن نشير انطلاقًا من الطبيعة إلى مَن تسامت على الطبيعة» (**حياة القدّيسة مكرينا**، ١).

غريغوريوس النازيانزيّ (٣٣٠-٣٩٠): لهذا القدّيس أوضح التعابير حول مساواة المرأة بالرجل أمام الله، وأوضح إقرارٍ بأنّ المرأة مخلوقة على صورة الله: «خالقٌ واحد للرجل والمرأة، ومن ترابٍ واحدٍ خُلِقا. صورةٌ واحدة، شريعةٌ واحدة، موتٌ واحد، قيامةٌ واحدة».

ومع ذلك، يُعلن غريغوريوس أنّ هناك فارقًا بين الرجل

والمرأة على المستوى الاجتماعيّ. ففي الخطاب نفسه يتكلّم على العفّة ويربطها بالمرأة، فيرى في زِناها تشويهًا للجنس البشريّ. «وكيف تطالبين بالعفّة من دون أن تتمتّعي بها؟ أطردوا المرأة سيّئة السلوك لأنّها تشوّه النسل» (**خطاب**، ٣٧، ٦).

باسيليوس القيصريّ (٣٣٠-٣٧٩): يظهر من كتابات باسيليوس أنّه لا يشكّ في كون المرأة مخلوقةً على صورة الله، وهو أشدّ الآباء اليونان دفاعًا عن المرأة في هذا الصدد. ومع ذلك يظهر من عظته عن استشهاد جولييت تأثّره بالنظرة المتمحورة على الذكورة. فيبدأ بالتساؤل هل يليق بأن نُسمّي امرأةً مَن تخطَّت ضعف الطبيعة الأنثويّة بعظمة نفسها؟ ويضع على لسان جولييت خطابًا موجَّهًا إلى النساء حولَها:

«نحن من عجينة الرجال نفسها. خُلِقنا على صورة الله مثلهم. وجعل الخالق المرأة قادرة على الفضيلة مثل الرجل. ألسنا جميعنا من العرق نفسه الذي ينتمي إليه الرجال؟ فلكي تُخلَق المرأة، لم يُؤخذ لحم وحده بل عظم من العظام. أمّا بشأن القساوة والقوّة والصبر فنحن مساويات للرجال، وهذا بفضل سيّدنا. وحين قالت هذا تقدّمت إلى المحرقة».

يبدو واضحًا أنّ باسيليوس يُخالف أفلاطون في نظرته إلى المرأة. فالأفلاطونيّة تعتبر المرأة أضعف من الرجل في مجال الأخلاق، وأنّ مكانتها ككائنٍ حيٍّ هي بين الإنسان والحيوان. رفض القدّيس باسيليوس هذه النظرة مع أنّه نشأ في الثقافة اليونانيّة. ففي شرحه للمزمور الأوّل يقول:

«"طوبى للرجل الذي لا يتبع مشورة الأشرار..." . ولماذا يقول المزمور طوبى للرجل وحده؟ أتراه ينبذ المرأة من هذه

التطويبة؟ على كلّ حال، هناك فضيلة واحدة للرجل والمرأة، لأنّ خليقة هذه وذاك تتمتّع بالكرامة نفسها. لذا ستكون مكافأة كليهما مماثلة. فلنسمع ما يقوله سفر التكوين: «خلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذَكَرًا وأنثى خلقهم». فمَن لديهما الطبيعة نفسها، تكون أفعالهما متماثلة. ومن تماثلت أفعالهما تتماثل مكافأتهما. فلِمَ يُشار إذًا إلى الرجل وتغيب المرأة؟ لمّا كانت طبيعة الاثنين واحدة وفريدة، رأى صاحب المزمور أنّه يكفيه أن يشير إلى الكلّ من خلال الجزء الغالب».

وتجدر الإشارة إلى أنّ الآباء القبّادوقيّين اعتبروا المرأة مخلوقة على صورة الله، لكنّها لا تساوي الرجل من الناحية الدينيّة والاجتماعيّة. ففي مديح القدّيس باسيليوس لأخته غورغونا، يوصيها بأن تحترم القيود الاجتماعيّة في الطاعة للزوج والصمت في أثناء اجتماع المسيحيّين (**القانون ٩**). إنّه يأسف لاختلاف الموقف تجاه الزوج والزوجة في حال الزنى، ويوصي في الآن نفسه المرأة بأن تستقبل زوجها إذا عاد من زنى، في حين على الرجل أن يُطلّق امرأته التي تدنّست (**القانون ٢١**).

أبيفانيوس السلاميني (٣١٥-٤٣٠): يُعتبر أبيفانيوس من الآباء القلائل الّذين ربطوا صورة الله بالكائن البشريّ لا بجزء من هذا الكائن. فهو يَحذو حَذوَ بعض آباء البرّيّة مثل الأنبا سوباتروس فيقول: «لا تجعل امرأة تدخل قلّايتك، ولا تقرأ كتبًا منحولة، ولا تفكّر في صورة الله في الإنسان. فهذا ليس هرطقة بل اندفاع نحو الجهل وروح الخلاف... لأنّه ما من خليقة قادرة على فهم شيء من هذا كلّه».

ويعتبر أبيفانيوس أنّ السؤال هل المرأة مخلوقة على صورة الله لا معنى له. ففي ردّه على بدعة الأُديانيّين الّذين أرادوا جعل صورة

الله في الجسد البشريّ يقول:

«علينا ألّا نسعى أبدًا إلى تحديد أو اعتبار في أيّ جزء من الإنسان تكمن صورة الله، بل علينا أن نعترف بأنّ صورة الله هي في الإنسان كي لا نرفض نعمة الله ونصبح جاحدين. إنّه لأمر ثابت أنّ جميع الناس خُلِقوا على صورة الله. فأين تكمن هذه الصورة؟ علينا ألّا نفتّش عن ذلك بإلحاح ودقّة. نحن لا نعتقد أنّ الجسد هو صورة الله ولا النفس ولا العقل ولا أنّها في الفضيلة. لأنّ أمورًا كثيرة تمنعنا في كلّ مرّة عن التفكير هكذا. ولا نقول أيضًا إنّ الجسد أو النفس ليس على صورة الله... إنّ صورة الله هي في الإنسان. كيف؟ الله وحده يعلم ذلك».

ومع ذلك لم يَمتنع أبيفانيوس عن نعت النساء بالنفوس الوضيعة كي يبرّر عدم أهليّتهنّ للكهنوت: «النساء غير مستقرّات، ويمِلنَ إلى الخطأ، ولديهنّ نفسٌ وضيعة».

الخلاصة

ما الذي نستنتجه من هذا المرور السريع على مواقف الآباء وآرائهم تجاه السؤال: هل المرأة على صورة الله؟

١) إنّ تأكيد أنّ المرأة مخلوقة على صورة الله لا يظهر لدى آباء الكنيستين الأنطاكيّة أو الإسكندريّة إلّا في حالات منفردة. في حين أنّه يظهر بوضوح في المدرسة القبّادوقيّة.

٢) إنّ الموقف الأكثر شيوعًا هو رفض أن تكون المرأة على صورة الله، أو أقلّه رفض أن تكون على صورة الله مثل الرجل تمامًا. إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ المرأة والرجل غير متساويَين في الطبيعة البشريّة. صحيح أنّ الذهبيّ الفم وكيرلّس الإسكندريّ يؤكّدان

اختلاف الطبيعة (Phusis) بين الرجل والمرأة، لكنّ غالبيّة الآباء ينظرون بإيجابيّة إلى اتّحاد الرجل بالمرأة في الزواج مع أنّهم يحبّذون التبتّل الّذي يقرّب المرأة أكثر من العريس الإلهيّ.

٣) وفي المرّات القليلة الّتي يؤكّد فيها بعض الآباء أنّ المرأة هي على صورة الله، يحتفظون بنظرتهم المتمحورة على الذَكَر، ولا يساوونها بالرجل على المستوى الاجتماعيّ أو الكنسيّ.

٤) لم يعِرِ الآباء ما ورد في رسالة القدّيس بولس إلى أهل غلاطية أيّ اهتمام: «فلَيسَ هُناكَ يَهودِيٌّ ولا يونانِيّ، ولَيسَ هُناكَ عَبْدٌ أَو حُرّ، ولَيسَ هُناكَ ذَكَرٌ وأُنْثى، لأَنَّكم جَميعًا واحِدٌ في المسيح يسوع» (**غل ٣: ٢٨**). لأنّ العقليّة الّتي ترتكز على محوريّة الذَكَر كانت تسيطر على تفكيرهم. وليسوا هم وحدهم في ذلك. فحين أراد لوثر أن يفسّر سفر التكوين ليكتشف أتباعه **الكتاب المقدّس** قال إنّ المرأة تختلف عن الرجل اختلاف القمر عن الشمس. «فكما أنّ الشمس أروع من القمر بكثير - مع أنّ القمر جسد رائع - كذلك فإنّ المرأة خليقة رائعة صنعها الله، لكنّها مع ذلك لا تساوي الرجل في المجد والكرامة».

الفصل العاشر

النسويّات الغربيّات وصورة الله

لا شكّ في أنّ ما أوردناه في الفصل السابق يثير لدينا الدهشة وربّما الاستياء. لكنّ الفترة التاريخيّة التي تفصلنا عن زمن الآباء طويلة، وعقليّتنا تختلف عن عقليّتهم، ولا يمكننا أن نحكم على مواقفهم وآرائهم انطلاقًا من ثقافتنا الحاليّة. ومع ذلك لا يمكننا تجاهل ما قالوه، لأنّ تعاليم الآباء وتفسيراتهم للنصوص المقدَّسة هي جزء من تراثنا المسيحيّ، ولها صفة المرجعيّة الموثوقة في كثيرٍ من القضايا. لذلك توجّب على اللاهوت النسويّ أن يواجه هذه القضيّة بجدّيّة، خصوصًا وأنّ تبعاتها لا تزال فاعلة إلى اليوم.

إنّ السمة العامّة المشتركة بين اللاهوتيّات النسويّات الغربيّات تجاه مواقف الآباء من المرأة هي الانتقاد. لكنّ شدّة هذا الانتقاد اختلفت من لاهوتيّةٍ إلى أخرى. وحيث إنّ الآباء جزء من التراث الذي يشغل مكانةً هامّة في الكنيسة الكاثوليكيّة، سوف نستدعي شاهدتَين كاثوليكيَّتين: الأولى هي روزميري رادفورد روثر، وتمثّل تيّار الانتقاد الحادّ، وسنعتمد على كتاباتها بوجهٍ عامّ، وسنركّز بوجهٍ خاصٍّ على كتاب: **التفرقة الجنسيّة والحديث عن الله**[1]. والشاهدة الثانية تمثّل تيّار الانتقاد المعتدل، وهي جانيت مارتن سوسكيس،

(١) Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983).

وسنركّز بوجهٍ خاصٍّ على كتابها: **صورة الله والاختلاف الجنسيّ**[٢].

روثر والتفرقة الجنسيّة

تعتمد روثر بتفكيرها على الثنائيّات التي استعارتها المسيحيّة من الفلسفة الأفلاطونيّة. وتلفت الانتباه إلى عدم التساوي بين هذه الثنائيّات، ففيها الأعلى والأدنى، الأرقى والمنحطّ. وتتعجّب من التوازي بين الثنائيّتين: الله - آدم؛ الذَكَر - الأنثى، وتتساءل متعجّبةً: أيّ تشابهٍ بين هاتَين الثنائيّتين؟

«الأنثروبولوجيا المسيحيّة تقرّ بوجود بنيةٍ ثنائيّة في فهمها للبشريّة... فالطبيعة البشريّة ساقطة تاريخيًّا، ومنحرفة، وخاطئة. وصارت طبيعتها الأصليّة وقدراتها الكامنة غامضة. وصورة الله تمثّل الإنسانيّة الأصيلة المتّحدة بالله. وهي تعود إلى الظهور في شخص المسيح لتجعلنا نتّصل ثانيةً بإنسانيّتنا الأصليّة. ويتساءل اللاهوت النسويّ كيف ترتبط هذه الثنائيّة: صورة الله/آدم الساقط بالثنائيّة الجنسيّة، أو بالبشريّة كذَكَرٍ وأنثى؟»[٣].

وترى روثر أنّ ارتباط هاتين الثنائيّتَين العجيب هو نتيجة انحراف الفكر البشريّ بعد السقطة، انحراف يظهر جليًّا في شيوع الفكر الأبويّ، أو المتمحور على الذكوريّة. وليست تبعيّة الإناث للذكور هي العلامة الوحيدة لانحراف الفكر الأبويّ، بل كلّ بنيةٍ قائمة على الهيمنة في المجتمع: أرستقراطيّة فوق الطبقة الشعبيّة، سادة فوق العبيد، ملوك فوق رعاياهم، مستعمرين فوق مُستعمَرين.

---

(٢) Janet Martin Soskice, *Imago Dei and Sexual Difference: Toward an Eschatological Anthropology* (Malcolm A. Jeeves 2010).

(٣) Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, p. 93.

وتؤكّد روثر أنّ التعليم التقليديّ في الأنثروبولوجيا اللاهوتيّة كرّس الفكرة الأبويّة المنحرفة عن الطبيعة البشريّة. «فالمَيل هو ربط الأنوثة بالجزء الأدنى من الطبيعة البشريّة بحسب مخطّطٍ تراتبيٍّ يجعل الفكر فوق الجسد، والعقل فوق الأهواء» (ص٩٣). ويضاف إلى ذلك الإلحاح على إعلان أنّ حوّاء هي التي سبّبت السقطة، وبالتالي ينبغي للنساء أن ينلن الآن عقابًا على ذنبهنّ. «كان استعباد النساء عبر التاريخ انعكاسًا لطبيعتهنّ الدونيّة وعقابًا على مسؤوليّتهنّ في الخطيئة» (ص٩٥). وبالنتيجة، تمّ الإيمان بأنّ الأبويّة هي «النظام الطبيعيّ» أو «إرادة الله».

لقد حافظ التقليد المسيحيّ السائد على النظرة الأبويّة ودعَمها، ومع ذلك ظهرت ثلاثة تيّاراتٍ هامشيّة قدَّمت رؤية مساواة، تذكرها روثر على النحو التالي:

التيّار الأوّل هو **الإسكاتولوجيا النسويّة** للمسيحيّة الأولى. الكنيسة في هذا التيّار تعيش فداء البشريّة النهائيّ الذي تتحقّق فيه المساواة. ففي حين تعمل غالبيّة مجتمعات العالم بحسب القوانين الأبويّة، تُدار هذه الكنيسة برؤية معاكسة للثقافة، رؤية يتساوى فيها الرجال والنساء.

التيّار الثاني هو **لاهوت التحرير النسويّ** الذي ظهر في عصر الأنوار في القرن الثامن عشر، ونادى بتساوي الحقوق لكلّ الكائنات البشريّة بغضّ النظر عن نوع الجنس. فخلافًا للإسكاتولوجيا النسويّة، يتمّ التركيز هنا على إجراء تحوّل في مؤسّسات هذا العالم الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة.

التيّار الثالث هو **مختلف أنماط الرومانسيّة النسويّة** التي ترى الذكورة والأنوثة متساويتَين، بل بُعدَين متكاملَين في الشخصيّة

البشريّة. وتقول روثر إنّنا بحاجة إلى أن نجد «خلاصة خلّاقة» بين التحرّريّة والرومانسيّة.

إشكاليّة نوع الجنس

وتدافع روثر عن المساواة بين الأشخاص بغضّ النظر عن جنسهم أو عرقهم أو طبقتهم الاجتماعيّة، ولكنّها تتردّد أمام تبنّي النظرة التي تعتبر الرجال والنساء يمتلكون طبائع متساوية أو متكاملة. لذلك لا تدعم استعمال تعبير **نوع الجنس** في بعض الكتابات النسويّة المعاصرة.

> «لقد تمّ استعمالِ عبارة **نوع الجنس** في أفكارٍ نسويّة معاصرة للتعبير عن الطبيعة البشريّة التي يشارك بها جميع الأشخاص. فنوع الجنس فكرة تستند إلى أنّ كلًّا من الذَكَر والأنثى يمتلك **نصف** القدرات النفسيّة التي تمّ الفصل بينها تقليديًّا واعتبارها ذَكَريّة أو أنثويّة. ومصدر غموض تعبير **نوع الجنس** ينبع من أنّه لا يعتبر الشخص، سواء كان ذَكَرًا أو أنثى، يمتلك جانبًا ذَكَريًّا وجانبًا أنثويًّا في قدراته النفسيّة. لذلك فإنّ هذا التعبير يتابع فكرة أنّ بعض الصفات النفسيّة مصنّفة ذَكَريًّا وبعضها الآخر مصنّف أنثويًّا، وأنّ الإنسان حين يدرج في ذاته هذَين الجانبَين الذَكَريّ والأنثويّ يصير بدون جنس» (ص١١٠-١١١).

حين تستعمل مفكّرات نسويّات عبارة نوع الجنس، فإنّهنّ يميّزن بين طبيعة النساء وطبيعة الرجال، كأن يقلن إنّ الرجال عقلانيّون والنساء عاطفيّات وعلاقيّات. لذلك تلحّ روثر على أنّ جميع البشر مدعوّون إلى إدراج القدرات العقلانيّة والعلاقيّة. «لسنا بحاجة إلى مفهوم نوع الجنس الغامض، بل إلى التأكيد أنّ جميع البشر يمتلكون ملء الطبيعة البشريّة وملء المساواة والشخصيّة

كذكورٍ إناث» (ص١١١). ولكن هل تنفي روثر وجود اختلافاتٍ في الطبع بين الرجال والنساء؟

البيولوجيا والتربية

إنّ الجدال حول السؤال: هل يتمتّع الرجال والنساء بطبيعتَين مختلفتَين؟ إنّها إحدى أشدّ المسائل تعقيدًا في دراسات الأنثروبولوجيا اللاهوتيّة الحاليّة. واللاهوتيّة سيرين جونس Serene Jones تطرح السؤال على النحو التالي:

«أن أكون امرأة، هل هذا من إنتاج الطبيعة أم التنشئة؟ بتعبيرٍ آخر، هل الحياة الأنثويّة فطريّة، استعداد أنثويّ طبيعيّ، أم ترتبط بسلوكيّاتٍ يتمّ تعلّمها اجتماعيًّا؟ هل شخصيّتنا ناتجة من الطبيعة (تكويننا الجنسيّ أو البيولوجيّ) أم عن التربية (تأثير الأسرة أو الثقافة أو الخبرة الشخصيّة)؟[(٤)]».

تميل غالبيّة المفكّرين إلى القول إنّ الاثنين، الطبيعة والتربية، لهما دور في تطوّرنا. ولكن في إطار التفكير الأنثويّ، يتمحور السؤال على مآل نوع الجنس. هل صحيح أن نقول إنّ النساء رعائيّات وحدسيّات أكثر من الرجال؟ إذا كان الأمر كذلك، هل هذا الأمر نتيجة الجوّ الاجتماعيّ أو نتيجة التطوّر أو البيولوجيا؟ هل يتمتّع الرجال والنساء باستعداداتٍ نفسيّة مختلفة ينتج منها نظرات مختلفة إلى العلاقات البشريّة، ومفاهيم مختلفة للأخلاق، وتعامل مختلف مع الروحانيّة؟

---

(٤) Serene Jones, *Feminist Theory and Christian Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), p. 23.

القدرة على التألّه

حين نعتمد مبدأ **نوع الجنس**، نخصّ كلًّا من الذكر والأنثى بصفاتٍ غير موجودة لدى الآخر، وعلينا أن نقرّر هل تنتمي هذه الصفات إلى صورة الله. لذلك تتفادى روثر فخاخ هذا التعبير، وتلجأ إلى العبارة الكتابيّة وتشرحها كما يلي:

«وقالَ الله: «لِنَصنَعِ الإنسانَ على صُورَتِنا كَمِثالِنا... فَخَلَقَ اللهُ الإنسانَ على صُورَتِه على صُورَةِ اللهِ خَلَقَه ذَكَرًا وأُنْثى خَلَقَهم». فالمشروع هو أن يكون الإنسان على صورة الله كمثاله. ولكنّ الله خلق الإنسان على صورته فقط، ولم يخلقه على مثاله، بل ترك له مهمّة إتمام هذا المشروع الإلهيّ. وكيف يستطيع الإنسان إتمامه؟ وضع الله في الإنسانَ مخزونًا من القدرات يمكّنه من أداء هذه المهمّة. وهذا المخزون ليس حياديّ الجنس، بل يحوي صفات الجنسَين. ورسالة الإنسان هي استعمال هذا المخزون بشكلٍ حسَن لتحقيق ذاته»(٥).

وترى روثر أنّ مفهوم صورة الله هو القضيّة الأساسيّة التي تحدّد حالتنا التي نتمنّاها، أي أن نصير على مثال الله، وهو ما يسمّيه اللاهوت الشرقيّ: التألّه. وعلى الرجال والنساء أن يناضلوا في سبيل تحقيق هذه الحالة. إنّها تتطلّب **إدماجًا شخصيًّا** (أن يحقّق الشخص انسجامًا بين الأنوثة والذكورة اللتَين فيه) **وإعادة بناء المجتمع** (أن يحقّق المجتمع انسجامًا ومساواة بين الرجال والنساء الّذين فيه). وهذه الحالة تمثّل تحقيق مخزوننا من القدرات التي يتمتّع بها البشر منذ البداية حين خُلِقوا على صورة الله. فحيث

(٥) تعتمد روثر هنا على نظريّات يونغ في الأنيما والأنيموس، أو الذكورة والأنوثة، الموجودتَين في كلّ كائنٍ بشريّ، وتساهم التربية أو الأجواء الاجتماعيّة في جعل الشخص يكبت واحدة ويفتح المجال للأخرى.

عزّزت الأبويّة الفصل بين ما اعتبرته سلوكًا أو دورًا اجتماعيًّا ذَكَريًّا أو أنثويًّا، تدعو روثر إلى الإدماج الشخصيّ أو النفسيّ للعقلانيّة والعلاقيّة، وإدماجًا اجتماعيًّا يزيل الحواجز بين الرجال والنساء. بهذه الطريقة نعيد الاتّصال **بصورة الله**، وندرك بعمقٍ قدرات الإنسان الكامنة التي منحه الله إيّاها في الخلق (ص١١٣).

جاكوبو دلّا كويرسيا

بعد أن عرضنا رأي روثر في مسألة صورة الله، نبدأ عرضنا لأفكار جانيت مارتن سوسكيس بذكر تأمّلها لبعض المنقوشات الحجريّة من العصر الوسيط:

«إلى جانبَي الباب الرئيس لكاتدرائيّة سان بيترونيو سلسلة من المنقوشات الحجريّة: على اليسار خلق آدم وحوّاء، وإغواء الحيّة، والطرد من الجنّة. وعلى اليمين المذود، وزيارة الرعاة، وزيارة المجوس. الكلّ يشكّل سلسلة رائعة من عمل النحّات جاكوبو دلّا كويرسيا Jacopo della Quercia بين السنوات ١٤٢٥ و١٤٣٨. تُظهِرُ التاريخ البشريّ: الخليقة الأولى عن يسار الباب، وخليقتنا الجديدة بالمسيح عن يمينه. أريد أن ألفت الانتباه إلى تصوير دلّا كويرسيا لخلق حوّاء. آدم نائم على اليسار، يلتفت بعيدًا عن مركز النقش حيث يقف الله الثالوث - لأنّ هالته مثلّث - يسحب حوّاء من جنب آدم. وتظهر حوّاء ممشوقة القامة. ومع أنّها لم تخرج بعدُ بكاملها، يبدو واضحًا أنّ هذه القامة ستكون بطول قامة الله بالضبط. لها سمات أنف الله نفسها، الشفتان نفساهما، والشعر نفسه. نسخة أنثويّة أينع من عينَي الله وفمه. إنّها تمامًا على صورة الله»[٦].

(٦) Janet Martin Soskice, *Imago Dei and Sexual Difference*, pp. 118-119.

لا شكّ في أنّ الفنّان دمج في تصويره ما ورد بروايتَي الخلق. في الرواية الأولى يخلق الله الجنس البشريّ على صورته، «رجلًا وامرأة خلقهم» (**تك ١ : ٢٧**)، وفي الرواية الثانية يخلق الله حوّاء لتكون عونًا لآدم (تك ٢ : ٢١-٢٢).

المرأة عونٌ للرجل

تشير سوسكيس إلى أنّ روايات التكوين ليست قصصًا تاريخيّة، بل هي حكايات حكميّة تريد أن تتكلّم على علاقة الله بالكون وبالجنس البشريّ: كلّ ما هو موجود حسَن لأنّ الله خلقه، والجنس البشريّ مخلوق على صورة الله، فينبغي احترام كلّ حياةٍ بشريّة.

ومقابل «الحَسَن» الذي كان الله يراه في رواية الخلق الأولى، يظهر ما ليس حسنًا في الرواية الثانية: «لا يحسن أن يكون الإنسان وحده» (**تك ٢ : ١١**). فكيف قرأ الآباء روايتي التكوين؟ لم يتوقّف الآباء على الرواية الأولى التي تعلن أنّ الرجل والمرأة خُلِقا على صورة الله، بل ناقشوا الثانية التي خُلِقَت فيها حوّاء من ضلع آدم.

كان الرجل وحده، وخلق الله حوّاء لتكون عونًا له. فتمّت قراءة رواية الخلق الثانية وكأنّها تقول إنّ آدم كان كافيًا. إنّه يستطيع أن يفعل كلّ شيءٍ باستثناء الإنجاب. وحوّاء خُلِقَت لتكون له عونًا. وفهم اللاهوتيّون الأوّلون أنّ كلمة «عون» تعني تابعًا، فساد الاعتقاد أنّ المرأة أقلّ شأنًا من الرجل، عنصر إضافيّ. وكيف لا يسود هذا الاعتقاد في مجتمعاتٍ ليس للمرأة فيها مكانة؟ لكنّ المفسّرين لم ينتبهوا إلى أنّ الله يصف نفسه في نصوص كثيرة **بالكتاب المقدَّس** بأنّه «معين» للإنسان. الله عون للإنسان، وخلَقَ المرأة لتكون عونًا

للرجل، فالمرأة تمثّل الله، إنّها صورة الله. وتلفت سوسكيس الانتباه إلى وجود تشابهٍ بين المرأة في رواية الخلق الأولى وحوّاء في الرواية الثانية. في الرواية الأولى تظهر المخلوقات بالتدريج من الأدنى مرتبةً إلى الأعلى، من الجماد إلى النبات فالطيور والأسماك فالثديات فالإنسان أخيرًا. وفي الرواية الثانية آدم ثمّ حوّاء.

وتساءل الأباء: ما هو نوع العون الذي تقدّمه المرأة؟ يجيب أوغسطينُس ويقول: إذا كانت ستعينه في الحقل، فإنّ رجلًا آخر يعينه أفضل منها. إذا كانت ستعينه في المحادثة، فإنّ حديث رجل آخر أشدّ تشويقًا من حديثها. ويستنتج أوغسطينُس أنّها ستعينه في الإنجاب. الرجل كلٌّ وكامل بحدّ ذاته، والمرأة لا تضيف شيئًا إلى إبداع الجنس البشريّ لأنّه كامل في حدّ ذاته باستثناء القدرة على الإنجاب.

الدفاع النسويّ عن الكنيسة

أمام هذا الواقع الآبائيّ والتقليديّ سعت سوسكيس للدفاع عن الكنيسة وعن الإيمان المسيحيّ، فتجاهلت إشكاليّة اللغة لدى النسويّات، هذه الإشكاليّة التي ترفض أن نشمل المؤنّث بصيغة المذكّر كأن نقول: المؤمنون، والمقصود هو المؤمنون والمؤمنات معًا. ولفتت سوسكيس الانتباه إلى إشكاليّة الفهم. ففي اللغات الأجنبيّة، وبموجب الهيمنة الذكوريّة، نطلق التسمية نفسها على الإنسان وعلى الرجل. ولا تعتبر سوسكيس هذا الأمر إجحافًا بالمرأة، بل مسألة سطحيّة.

«حين نتكلّم على الإنسان (Man) نشمل الرجل والمرأة، اللهمّ إلّا في موضوعات خاصّة كالحبل والولادة والإجهاض. ففي الكنيسة الكاثوليكيّة، الأنثروبولوجيا اللاهوتيّة هي «**أحاديّة الثقافة**

Monoculture». هذا ما نجده في وثيقة **فرح ورجاء** في المجمع الفاتيكانيّ الثاني. الوثيقة لا تكترث بالاختلاف بين الجنسَين، وتعتبر أنّه ينبغي معاملة النساء مثل الرجال إلّا في بعض المسائل الخاصّة كالإنجاب، أو حرّيّة المرأة في العمل، أو الزواج بدون إكراه أو تفادي الاستغلال...»(٧).

وتثني سوسكيس على أحاديّة الثقافة هذه لأنّها تعبّر عن أنّ النساء كما الرجال صورة الله بالملء، وهو أمر لم تعترف به الكنيسة الأولى، بل فهمت من إعلان بولس: «أَمَّا الرَّجُلُ فما علَيه أَن يُغَطِّيَ رَأسَه، لأَنَّه صُورةُ اللهِ ومَجدُه، وأَمَّا المَرأَةُ فهيَ مَجْدُ الرَّجُل» (**١ قور ١١ : ٧**)، أنّ النساء لسنَ ملء صورة الله.

وتواجه سوسكيس تصريح بولس هذا بطريقةٍ إيجابيّة. إنّها تقارنه بتصريحات أخرى لبولس، وتبيّن أنّنا لا نستطيع أن نبني على هذا التصريح عقيدة إيمانيّة أو قاعدة أنثروبولوجيّة، خصوصًا بعد أن لفتت الانتباه إلى إشكاليّة الفهم. ففي الرسالة نفسها يقول بولس: «كانَ الإِنسانُ الأَوَّلُ نَفْسًا حَيَّة، وكانَ الإِنسانُ الآخِرُ رُوحًا مُحْيِيًا. ولكِن لم يَظهَرِ الرُّوحِيُّ أَوَّلًا، بلِ البَشَرِيّ، وظَهَرَ الرُّوحِيُّ بَعدَه. الإِنسانُ الأَوَّلُ مِنَ التُّراب فهو أَرْضِيّ، والإِنسانُ الآخَرُ مِنَ السَّماء. فعَلى مِثالِ الأَرضِيِّ يَكونُ الأَرضِيُّون، وعلى مِثالِ السَّماوِيِّ يَكونُ السَّماوِيُّون. وكما حَمَلْنا صُورةَ الأَرضِيّ، فكذلك نَحمِلُ صُورةَ السَّماوِيّ» (**١ قور ١٥ : ٤٥-٤٩**). وفي الرسالة إلى أهل رومة يقول: «ذلك بأَنَّه عَرَفَهم بِسابِقِ عِلمِه وسَبَقَ أَن قَضى بِأَن يَكونوا على مِثالِ صُورَةِ ابنِه لِيَكونَ هذا بِكْرًا لإِخوةٍ كَثيرين. فالَّذينَ سَبَقَ أَن قَضى لَهم بِذلك دَعاهم أَيضًا، والَّذينَ دَعاهُم بَرَّرَهم أَيضًا والَّذينَ بَرَّرَهم

(٧) Janet Martin Soskice, *Imago Dei and Sexual Difference*, p. 121.

مَجَّدَهُم أَيضًا» (روم ٨: **٢٩-٣٠**). الواضح من هذه الآيات الأخيرة أنّ صيغة الجمع: «يَكونوا على مِثالِ صُورَةِ ابنِه» لا تعني الرجال وحدهم بل المؤمنين.

والإشكاليّة التالية التي تواجهها سوسكيس هي: إذا كان يسوع، الذَكَر بدون شكٍّ، صورة الله غير المنظور، وكلّنا سنحمل صورة هذا الرجل في السماء، يبدو واضحًا منطقيًّا أنّ النساء سيقمن من بين الأموات كرجال. وقال بعض اللاهوتيّين أكثر من ذلك[٨]. لكنّ أوغسطينُس قال لا! إنّ الّذين يقولون إنّ الجنس الأنثويّ ساقط أو مفروض عليه شيء بسبب السقطة مخطئون. النساء سيقمن نساءً في السماء، ولكن بدون أن تكون فيهنّ إثارة شهوانيّة. لقد أراد أوغسطينُس أن يتفادى بهذا القول دعم فكرة أنّ النساء لا يستطعن أن يكنّ في حدّ ذاتهنّ صورة الله. فالجنس السويّ (بدون إثارة شهوانيّة) ليس زيادةً لتعويض نتائج السقطة الكارثيّة.

«واليوم نجد أنفسنا ممزَّقين بين موقفَين مترابطَين وغير متوافقَين في الآن نفسه. علينا أن نقول خريستولوجيًّا إنّ الرجال والنساء لا يستطيعون أن يكونوا مختلفين، لأنّ الجميع سيحملون صورة الإنسان في السماء. ولكن علينا أن نقول أيضًا إنّ الاختلاف الجنسيّ ليس، أو عليه ألّا يكون مسألةً لا يبالي اللاهوت بها. ففي الاختلاف الجنسيّ شيء يخاطبنا. إنّه لا يقول لنا شيئًا عن الكائنات البشريّة وحسب، بل عن الله، الله الذي صُنِعَت الكائنات البشريّة على صورته. السؤال الحرج يبقى حينها: أين ولِمَ وكيف يخلق الاختلاف الجنسيّ فارقًا؟»[٩].

---

(٨) Cf. Janet Soskice and Diana Lipton, *Feminism and Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 49-62.

(٩) Janet Martin Soskice, *Imago Dei and Sexual Difference*, p. 122.

للإجابة عن هذه الأسئلة، تستشهد سوسكيس بوثيقة **فرح ورجاء** الصادرة عن المجمع الفاتيكانيّ الثاني، وهو أمر نادر بين اللاهوتيّات النسويّات، أي أن يستعنّ بوثائق كنسيّة للدفاع عن قضيّتهنّ، وكأنّ المشكلة لا تكمن في معتقدات الكنيسة بل في تطبيقها العمليّ.

الفاتيكانيّ الثاني يناصر المرأة

لقد مضى على نشر وثيقة **فرح ورجاء** في الكنيسة الكاثوليكيّة أكثر من نصف قرن. إنّها وثيقة تتمحور أنثروبولوجيّتها على المسيح، فترى الإنسان يرتبط في كلّ مكانٍ وزمانٍ بيسوع المسيح، وتستبق بطريقةٍ نبويّة تغيير النظرة إلى النساء وبجهد النساء، قبل أن تمارس النسويّات أيّ ضغطٍ على أيّ كنيسة.

النساء مذكوراتٌ قليلًا في الوثيقة، ولكنّهنّ يظهرن حين تشير هذه الوثيقة إلى التوتّر الاجتماعيّ بين الرجال والنساء (الفقرة ٨)، وتطالب بالمساواة (الفقرة ٩)، وتندّد بتجارة النساء (الفقرة ٢٧)، وحرمانهنّ في بعض بلدان العالم حرّيّة اختيار الشريك (الفقرة ٢٩)، وكرامة عقد الزواج (الفقرة ٤٧). الوثيقة تقول عن الرجال أمورًا أقلّ. وبسبب مشكلة اللغة، يصعب علينا أن نحدّد متى تذكر الوثيقة الرجال بشكلٍ محدَّد ومتى المقصود هو الجنس البشريّ، خصوصًا حين تتكلّم على الإنسان في موقف الساقط. لو كانت سوسكيس تجيد لغتنا لاستشهدت بالترجمة العربيّة الرسميّة لهذه الوثيقة، ففيها كلمة إنسان تعني الرجل والمرأة. وحين تُستعمَل كلمة رجل أو رجال، فالمقصود هو الذكور حصرًا.

تتكلّم الوثيقة على كرامة الشخص البشريّ، وتؤكّد أنّ الرجل

والمرأة مخلوقان على صورة الله: «إنّ جميعَ البشرِ الّذين خُلقوا على صورةِ الله، وتزيّنوا بنفسٍ عاقلة، ينتمون إلى الطبيعة نفسها ويتحدَّرون من الأصلِ ذاته. إنّهم ينعمون جميعهم بالدعوةِ ذاتِها وبالمصير الإلهيّ ذاته، لأنّ المسيح افتداهم. فيجب إذًا أن نعترف دائمًا بالمساواة الجوهريّة بينهم وبمزيدٍ من التعمُّق» (الفقرة ٢٩). وتبلغ هذه الحجّة ذروتها حين يدور الكلام على «العَوْن الذي تريد الكنيسة أن تقدّمه إلى كلّ إنسان»: «ولا يستطيع أن يجيبَ جوابًا وافيًا عن هذه الأسئلة إلّا الله وحدَه، الذي خلق الإنسان على صورته، وافتداه من الخطيئة. ويتمّ جوابه بواسطة الوحي الذي أعطانا إيّاه بالمسيح، ابنه الإلهيّ الذي صار إنسانًا» (الفقرة ٤١).

إنّ هذا التصريح هو تطبيق لتعاليم **الكتاب المقدّس** التي يذكّرنا الدستور العقائديّ بها في الفقرة ٢١ حين يقول إنّ «المسيح صار واحدًا منّا حقًّا، مثلنا في كلّ شيءٍ ما عدا الخطيئة»، وإنّه ينبغي للمسيحيّين، سواء كانوا ذكورًا أو إناثًا، أن «يَكونوا على مِثالِ صُورَةِ ابنِهِ [الله] لِيَكونَ هو بِكْرًا لإخوةٍ كَثيرين» (**روم ٨: ٢٩**).

المسيح وصورة المرأة

بقي على سوسكيس أن تعالج السؤال التالي: هل يجعل المسيح المرأة تدرك ذاتها تمامًا؟ فالنصوص الكتابيّة تتكلّم على آدم والمسيح، وكلاهما ذَكَر. فما معنى هذا للنساء؟ يجيب الدستور العقائديّ ويقول: «مَن يتبع المسيح، ذلك الإنسان الكامل، يصبح هو أيضًا إنسانًا كاملًا» (الرقم ٤١). وتتساءل سوسكيس: «هل هذه الأبعاد التي أصير بها كاملة، أو إنسانة أكثر، لا تشمل إلّا ما هو مشترك مع الذكور كالفكر وحياة الفضيلة، أم تشمل أيضًا أمومتي

وحسّي لجسدي وأنوثتي، وهي أمور مختلفة عن الرجل؟ هل المسيح أنثى كاملة كما هو رجل كامل؟ كيف؟»[١٠].

يبدو أنّ الجواب على القسم الأوّل من السؤال موجود في أف ٤ : ١٣ : «فنَصِلَ بِأَجمَعِنا إِلى وَحدَةِ الإِيمانِ بِابنِ اللهِ ومَعرِفَتِه، ونَصيرَ الإِنسان الرَّاشِد، ونَبلُغَ القامةَ الَّتي تُوافِقُ كَمالَ المسيح». يستطيع الإنسان الراشد أن يكون رجلًا أو امرأة بدون أن يتخلّى أيّ منهما عن السمات المميّزة لجنسه. أمّا كيف فيبدو أنّ نصّ الدستور العقائديّ يتعارض مع الرسالة التي تحمل عنوان: «عن تعاون الرجال والنساء في الكنيسة وفي العالم» الموجَّهة في صيف العام ٢٠٠٤ إلى الأساقفة. ففي حين يهمل الدستور الفارق الجنسيّ تقريبًا، تتكلّم الرسالة على الفارق الجنسيّ وتعتبره «ينتمي أنطولوجيًّا إلى الخلق»، وهو تعبير يصعب تفسيره، ولكنّه لحسن الحظّ اختُزِلَ بالقول إنّ هناك «فارقًا أنطولوجيًّا» بين الرجال والنساء. تقول سوسكيس:

> «لا شكّ في أنّ هذا غريب. فالمرء يستطيع أن يرى الفارق الأنطولوجيّ بين الحجر والكائن البشريّ. ولكن يصعب أن نرى اختلافًا أنطولوجيًّا بين الرجل والمرأة، اللهمّ إلّا إذا قال المرء إنّ هناك فارقًا أنطولوجيًّا بين أيّ فردَين. يستطيع المرء أن يقول هذا، ولكنّ هذا القول سخيف... المشكلة الأشدّ جدّيّةً في هذا الإلحاح على «الاختلاف الأنطولوجيّ» ليست فلسفيّة بل لاهوتيّة. فالإلحاح الشديد لا يجعل رسالة العام ٢٠٠٤ تناقض دستور **فرح ورجاء** وحسب، بل الكتب المقدّسة نفسها، لأنّها قد توحي بأنّ المرأة لا تستطيع أن تقول بأيّ حالٍ من الأحوال: «المسيح شبيه بي في كلّ شيءٍ ما عدا الخطيئة». لهذا السبب علينا أن نلحّ، من

(١٠) Janet Martin Soskice, *Imago Dei and Sexual Difference*, p. 123.

الناحية الخريستولوجيّة، على أنّه لا يمكن أن يكون الرجال والنساء مختلفين»[١١].

وتختم سوسكيس عرضها بأسئلة تجد جوابها في المنحوتة التي ذكرتها في بداية العرض:

«هل لا قيمة لاهوتيّة للاختلاف في الجنس؟ هل يمكننا أن نعود إلى تقليدنا في أحاديّة الثقافة، وعدم الانحياز الجنسيّ؟ لا أظنّ! ولعلّ نحت دلّا كويرسيا الفنّيّ لشخص حوّاء يقترح طريقًا مستقبليًّا. على اللاهوت أن يستغلّ استغلالًا كاملًا ما ورد في تك ١: ٢٧ الذي يعتبر الذَكَرَ والأنثى معًا صورة الله».

من الواضح أنّ الله في منحوتة دلّا كويرسيا إله ثالوث بحكم الهالة المثلّثة حول رأسه. الله ثلاثة في واحد، وحدة في الاختلاف. والكائنات البشريّة تعكس في خلقها هذه الوحدة والاختلاف؛ فالجنس البشريّ رجل وامرأة. فينبغي للّاهوت المسيحيّ أن يؤكّد أنّ كلّ الكائنات البشريّة هي على صورة الله، وأنّ النساء يختلفن عن الرجال. هذا يعني أنّ النساء لم يُخلَقنَ لأجل الرجال، ولا الرجال خُلِقوا لأجل النساء. فمجد الله في تك ١: ٢٧-٢٨ هو أنّ ملء الحياة الإلهيّة وملء الخلق ينعكسان في جنسٍ بشريٍّ قوامه ذكور وإناث، ويشملان الاختلاف المبدئيّ إن لم نقل الأنطولوجيّ.

ضرورة الآخر لأصير إنسانًا

وتنتقل سوسكيس في آخر عرضها من التبرير إلى الهجوم. لن يكون الرجل على صورة الله الثالوث إذا رفض اعتبار المرأة صورة الله، لأنّ الثالوث هو الوحدة في الاختلاف، وإلغاء الاختلاف يقود

(١١) Janet Martin Soskice, *Imago Dei and Sexual Difference*, p. 124.

إلى نكران الإله الثالوث. وتستشهد سوسكيس بنصٍّ للفيلسوف شلييرماخر:

«فلأكشف لكم سرًّا مخفيًّا في إحدى أقدم منابع الشعر والدين. طالما أنّ الإنسان كان وحده مع ذاته ومع الطبيعة كانت الألوهة تحكمه بدون شكٍّ. وخاطبت الإنسان بطرائق عدّة لكنّه لم يفهمها لأنّه لم يجبها. كانت جنّته رائعة، والنجوم تشعّ عليه من السماء الرائعة، ولكنّ حسّ العالم لم ينفتح فيه؛ ولم ينمُ في نفسه، ولكنّ شوقًا إلى العالم كان يعصف في قلبه. لذلك جمع أمامه حيوانات الخليقة ليرى هل من واحدٍ صُنِعَ من هذا العالم. وإذ رأت الألوهة أنّ عالمه سيكون كلا شيء طالما أنّ الإنسان وحده، خلقت له شريكًا. حينها، وللمرّة الأولى، برز العالم أمام ناظرَيه. واكتشف في لحمه وعظمه الإنسانيّة، وفي الإنسانيّة اكتشف العالم. منذ تلك اللحظة صار قادرًا على سماع الألوهة والردّ عليها، وأبشع مخالفةٍ للشرائع صارت منذ الآن مُحتَمَلة لتقطع علاقته بالكائن الأبديّ»[١٢].

لم يحدّد شلييرماخر قطّ «اللحم الذي من لحم آدم» كامرأة. فالنقطة التي أراد إظهارها ليست أنّ الرجل يحتاج إلى امرأة، بل أنّنا نحتاج إلى الآخرين لنصير بشرًا، آخرين مختلفين عنّا. وبحسب شلييرماخر، حين كان آدم وحده في الجنّة، لم يكن عاجزًا على الإنجاب وحسب، بل كان عاجزًا عن الكلام. فالكلام هو أوّل مكسبٍ اجتماعيّ. بدون الكلام لن يكون هناك تسبيح ولا صلاة ولا «عالم» ولا إنسان (حيوان ناطق). فنحن نحقّق ذواتنا من خلال وجودنا مع الآخرين.

الله محبّة. والمحبّة بالتحديد فعل تبادليّ بين مختلفين. لولا

---

(١٢) Friedrich Schleiermacher, *Speeches on Religion to its Cultured Despisers*, trans. Richard Crouter, pp. 119-120.

ذلك لصارت المحبّة نرجسيّة. ففي الاختلاف الجنسيّ نجد اختلافًا أساسيًّا تستطيع المحبّة فيه أن تثمر حياةً. فالاختلاف الجنسيّ ليس أداة من أجل الزواج أو من أجل العائلة. إنّه حسَنٌ في حدّ ذاته.

> «علينا أن نتعلّم، نحن النساء، كيف نواجه التحدّي الكبير في السنوات القادمة حين نكتب في اللاهوت. هل سنكتب كما يكتب الرجال؟ سوف نرى. ولكنّنا لن نعرف أبدًا ما هو الإنسان حتّى نتمكّن من القول، على مثال القدّيس إيريناوس: مجد الله هو المرأة التي تعيش بالملء»(١٣).

---

(١٣) Janet Martin Soskice, *Imago Dei and Sexual Difference*, p. 124.

الفصل الحادي عشر

دفاع النسويّات الأرثوذكسيّات

اللاهوتيّات النسويّات الأرثوذكسيّات قليلات العدد مقارنةً باللاهوتيّات النسويّات في الكنائس الأخرى. وإطلاق لقب الأرثوذكسيّة عليهنّ لا ينحصر بانتمائهنّ إلى كنيسةٍ معيّنة وحسب، بل بتبنّيهنّ روحانيّة كنيستهنّ ومنهجها، واعتمادهنّ على هذه الروحانيّة وهذا المنهج في تفكيرهنّ ونظرتهنّ النقديّة.

لقد عرضنا في فصول الكتاب مواقف بعض الآباء الغربيّين من المرأة، وخصّصنا الفصل التاسع لعرض مواقف مختلف آباء الكنيسة الشرقيّين. وبيّنّا كيف أثارت هذه المواقف حفيظة النسويّات الغربيّات وانتقاداتهنّ. فما هو موقف اللاهوتيّات النسويّات الأرثوذكسيّات من تراث آباء كنائسهنّ؟ سوف نستدعي فاليري كارّاس Valerie *Karras*، وهي لاهوتيّة نسويّة أرثوذكسيّة، لتعرض آراءها[١].

تنهج كارّاس بتفكيرها منهج الدفاع. إنّها تعترف بمطالب النسويّات، وتريد في الآن نفسه أن تنقذ كنيستها وتقليدها من اللوم،

(١) Valerie A. Karras, 'Eschatology', in *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, edited by Susan Frank Parsons (Cambridge University Press, 2004), p. 243-260.

فلا تجد أمامها سوى إعادة التفسير من جهة، وإلقاء التهمة على الآخرين من جهةٍ أخرى. وبالتالي فهي من أنصار فكرة أنّ الحطّ من شأن المرأة هو نتيجة فكر الآباء اللاتين.

المنهج والحلقات التفسيريّة

تعلن كارّاس منذ البداية أنّها لاحظت خطأَيْن في منهج اللاهوتيّات النسويّات: الأوّل هو **اعتبار اللاهوت التقليديّ والفكر النسويّ تيّارَين متعارضَين**، في حين أنّهما وجهان لعملة واحدة. فالنسويّات واللاهوتيّون الذكور يستعملون أسلوب التفكير اللاهوتيّ نفسه، ولكنّهما يركّزان على قضايا مختلفة. والثاني هو أنّ **النسويّات يضعن مفهومَين مختلفَين ويعتبرانهما قطبَين متعارضَين: إمّا هذا أو ذاك**. فالمشكلة هنا هي «الحصريّة المتبادلة».

وتنسب كارّاس هذه المشكلة إلى عاملَين: الأوّل هو استعمال فلسفة هيغل في اللاهوت: الطرح Thesis، نقد الطرح Antithesis، الخلاصة Synthesis. والمشكلة مع هيغل هي في الخلاصة التي تُعتَبَرُ حلًّا للتوتّر بين الطرح ونقد الطرح. فالخلاصة لا توفّق بين المتعارضَين إلّا بحذف جزءٍ ممّا يجعلهما متعارضَين كي يتوافقا. وفي حالتنا، لم يصل اللاهوتان الأبويّ والنسويّ إلى مرحلة الخلاصة، بل يبدو أنّهما محصوران في معركة التعارض التي تقودهما إلى أن يلغي كلّ طرفٍ عناصر حيويّة من نماذج الطرف الآخر.

والعامل الثاني هو المنهج اللاهوتيّ التصاعديّ: من الخليقة إلى الخالق. فاللاهوتيّات النسويّات، بما فيهنّ روثر وماك فاغ، أصبن حين اتّهمن الإسكاتولوجيا التقليديّة بأنّها منحازة إلى التمحور

على الإنسان، ولكنّهنّ لم يلاحظن الانحياز نفسه، أو انحيازًا شبيهًا، في كثيرٍ من المؤلّفات اللاهوتيّة النسويّة. ومثالًا على ذلك هو الاندفاع لتغيير أسماء أقانيم الثالوث الموحاة: آب، وابن، وروح قدس، وجعل أسماء ليست مجنسنة مكانها: خالق، ومخلّص، ومقدِّس.

وتبيّن كارّاس أنّ الأسماء الجديدة تطرح مشكلاتٍ أكثر ممّا تحلّ. فبالإضافة إلى المشكلات اللاهوتيّة الناتجة من تقسيم النشاطات الثالوثيّة المشتركة إلى نشاطاتٍ فردانيّة داخل الثالوث (هل الآب خلق وحده؟ وهل الابن افتدى البشريّة وحده؟)، تركّز هذه الأسماء الجديدة على محوريّة الكون-محوريّة الإنسان.

وتعترف كارّاس بأنّ دعم هذه الأسماء الجديدة يجعلنا نتفادى خطرًا ظهر مرارًا في ممارسة الثقافة الأبويّة كالتفكير بالله كرجل، وتقول إنّ الكنيسة الأولى لاحظت هذا الخطر، فاستعمل الكتّاب اليونانيّون والسريان صورًا أنثويّة للأقانيم الثلاثة، وفصلوا عمدًا الأسماء التقليديّة عن أيّ مضمونٍ مجنسن. فعلى سبيل المثال، أعلن غريغوريوس النيصيّ أنّ المرء يستطيع أن يتكلّم على الأقنوم الأوّل كأبٍ وكأمّ، «لأنّ التعبيرَين يعنيان الأمر نفسه، فالألوهة ليست ذكَرًا ولا أنثى» (غريغوريوس النيصيّ، **شرح نشيد الأناشيد**، ٦، ٢١٢-٢١٣).

ومع ذلك يقول غريغوريوس النيصيّ وغيره إنّه لا يمكن استبدال اسم الأب الذي نطلقه على الأقنوم الأوّل، لا لأنّ يسوع كشفه وحسب، بل بسبب العلاقة التي يصوّرها هذا الاسم بين الأقانيم. ففرادة الرسالة المسيحيّة هي عدم فهم الله كـ«قوّة» لاشخصيّة أو كـ«محيط»، بل ككيانٍ أسلوب وجوده الحقيقيّ هو

شخصيّ صرف وعلاقة تبادليّة. وجمال أسماء الثالوث التقليديّة هو أنّ هذه الأسماء تخبرنا عن طبيعة علاقة هذه الأقانيم بعضها ببعض. بتعبيرٍ آخر، إنّها تكشف لنا طبيعة الله الشخصيّة والعلاقيّة في الله نفسه: ثلاثة أقانيم متمايزة موجودة في جماعة محبّة وإقامة متبادَلة الواحد في الآخر. ووعى آباء الكنيسة أهمّيّة فهم اسم الآب بدون الارتباط بنوع الجنس. وأقرّوا أيضًا بأنّه ما من اسم يصف الله بشكلٍ كامل، ولذلك ينبغي لاسم الله أن يعبّر عن أهمّ كيانٍ في الله، وفضّلوا العلاقة التبادليّة داخل الألوهة على عمل الألوهة ونشاطها في الخليقة.

«الأسماء النسويّة لا تخبرنا مَن هو الله في حدّ ذاته، بل كيف يتعامل الله مع خليقته بوجهٍ عامٍّ، ومع البشريّة بوجهٍ خاصّ. بتعبيرٍ آخر، بدل أن يخبرنا الله عن «اسم» الله كتعبيرٍ عمّا هو الله، قرّرت النسويّات تسمية الله بحسب ما يفعله الله لنا ولأجلنا. لذلك فإنّ الأسماء النسويّة متمحورة على الكون وعلى الإنسان. الأمر يشبه أن نقول لامرأة إنّها طبيبة، ونصنّفها في هذه الفئة، مع أنّها تعتبر نفسها جوهريًّا أمًّا لأولادها. المدهش في هذا الموضوع هو أنّنا إذا أخذنا الإلحاح النسويّ على العلاقة في عين الاعتبار، فإنّ أسماء الأقانيم التقليديّة هي أكثر نسويّةً من الأسماء التي تقترحها النسويّات»[٢].

إشكاليّات الضمنيّة

إنّ اللاهوتيّات النسويّات انتقدن تركيز اللاهوت الأبويّ على محوريّة الرجل، ورأين أنّ الحلّ هو الخروج من الإنسانيّة إلى الخليقة، والإلحاح على شبكة العلاقات بين الكائنات. فالإنسان

---

(٢) Valerie A. Karras, ‘Eschatology’, *op.cit.*, p. 248.

يفهم نفسه بوجهٍ أفضل داخل هذه الشبكة. أمام هذا الإلحاح اضطُرَّ اللاهوت النسويّ إلى القيام باختيارَين يمسّان صورة الله: الاختيار الأوّل هو اعتبار الكون جسد الله. فصورة الله هي في الكون لا في الإنسان وحده. والاختيار الثاني هو حضور الله الضمنيّ في الخليقة.

على الرغم من إيجابيّات هذَين الاختيارَين، هناك مخاطر لا ندري هل يمكن تفاديها فيهما: الخطر الأوّل هو **عدم تمييز الخليقة عن الخالق**. صحيح أنّنا حين نعتبر **الكون جسد الله** نفهم بوجهٍ أفضل وجودنا البشريّ من خلال مشاركتنا بشبكة العلاقات البيولوجيّة في الخليقة. ولكنّنا إذا اعتبرنا **الخليقة جزءًا من كيان الله** نفسه، سقطنا في الحلوليّة، وسيصبح مجال التسامي ضيّقًا، والتمييز بين الخليقة والخالق مُبهمًا.

الخطر الثاني هو الاعتقاد أنّ **الله ينكشف تمامًا في الخليقة**، في حين أنّ الإيمان يرفض هذا، ويقول إنّ الخليقة تكشف الله لنا جزئيًّا، أو تعكس شعاعًا من صورة الله. لو كان الله ينكشف تمامًا في الخليقة لصار الله على صورة خليقته، ولفقد تساميه وغيريّته.

الخطر الثالث هو **ضمنيّة الله**. فالتسامي اللامتناهي في المسيحيّة الأبويّة - الله آخر تمامًا - نتج تاريخيًّا من نظرةٍ تعتبر أنّه يجب خلق عنصرٍ وسيطٍ كي يتمكّن الله من التواصل مع خليقته، وخصوصًا مع البشريّة. فأراد اللاهوت النسويّ إلغاء هوّة الوساطة بين الله والخليقة، فكانت النتيجة تماهي الله بهذه الخليقة.

وتعود كارّاس إلى الجدليّة الهيغليّة، وتبيّن أنّ الأبويّة تنادي بالتسامي، والنسويّة تنادي بالضمنيّة، في حين أنّ الحلّ هو في اللاهوت الشرقيّ الذي وفّق بين المتسامي والضمنيّ، ولم يرَ مطلقًا أنّهما متعارضان.

«اللاهوت الآبائي فهم كيان الله على أنّه متسام وضمنيّ، ونبع هذا الفهم من مفهوم التألّه: الاتّحاد الحقيقيّ بالله هو «الاشتراك بالطبيعة الإلهيّة» (**٢ بط ١ : ٤**). فالخلاص ليس مفهومًا قانونيًّا للتبرير، بل مشاركة وجوديّة بحياة الثالوث، وهي خبرة تبدأ هنا والآن، وتمتدّ ديناميكيًّا وأبديًّا إلى المستقبل. الأشخاص البشريّون مختلفون عن تسامي الطبيعة الإلهيّة، ولكنّهم مدعوّون إلى التألّه من خلال الاتّحاد بالطبيعة الإلهيّة الضمنيّة»[٣].

ولتؤكّد كارّاس أنّ لاهوت التسامي-الضمنيّ متأصّل في الروحانيّة الشرقيّة، تستدعي غريغوريوس بالاماس شاهدًا (وهو ليس من آباء الكنيسة الشرقيّة بل من اللاهوتيّين الشرقيّين). يقول بالاماس إنّ الله هو آخر، ولكنّه يرفض اللاهوت القائم على التسامي الكلّيّ ويقول:

«نعم، الله متسام حقًّا. لكنّ الله ليس متساميًا وحسب؛ فالله ضمنيّ. وأكثر من ذلك، إنّ مشاركة الله في حياة الخليقة لا تتمّ بوساطة آليّة النعمة المخلوقة، لأنّ الله ضمنيّ حقًّا... فنحن لا نقف في حضرة الله وحسب، بل نستطيع، وعلينا، أن نختبر حياة الله بطريقةٍ توحّدنا بالإلهيّ من دون أن تدمّر تمايزنا البشريّ. يمكننا أن نشعر بقدرة الله - كيان الله الذي هو نعمة غير مخلوقة - ونشارك بها، وبذلك نتحوّل»[٤].

إنّ لاهوت بالاماس عن الجوهر والقدرات يمكنه أن يتخطّى التعارض أو عدم التوافق بين المتسامي والضمنيّ الذي نجده في

---

(٣) Valerie A. Karras, 'Eschatology', *op.cit.*, p. 250.

(٤) See Gregory Palamas, *The Triads*, John Meyendorff (ed.), Nicholas Gendle (trans.), Classics of Western Spirituality series (New York: Paulist Press, 1983), sections e, 'The Uncreated Glory', pp. 71-92, 93-111.

اللاهوتَين الأبويّ والنسويّ. وهو يسمح بتطوير إسكاتولوجيا موجّهة نحو المستقبل بدون أن يتجاهل الحاضر، لأنّ الخلاص ليس حدثًا بل نشاط مستمرّ للإنسانيّة - وللخليقة من خلالنا - في مسار التألّه والمشاركة بحياة الثالوث. إنّه يسمح لنا ببلوغ تسامي الله من دون أن نهمل ضمنيّة الخليقة (بما فيها ضمنيّتنا). فالخليقة نفسها مدعوّة في الواقع إلى التجلّي من خلال ضمنيّة الله.

صورة الله

يقودنا لاهوت تجلّي الخليقة إلى دورٍ مميّز للبشريّة، فهي وسيط[٥]. ولكي نفهم دور الوساطة، علينا أن نفهم أوّلًا ما يعنيه تعبير «عالم صغير»، الشائع لدى الآباء. فلاهوتيّاتٌ كثيرات يرفضن رواية الخلق وإلحاحها، كما يفهمنها، على مكانةٍ خاصّة للبشريّة تجاه الخليقة. ويدعمن بدل ذلك «قصّة الخليقة المشتركة» التي تجعل الهويّة البشريّة بكاملها داخل مسار تطوّر الخليقة؛ ولا تحوي هذه القصّة عادةً اتّصالًا متساميًا بالألوهة خاصًّا بالبشر، وهو اتّصال يختلف بطبيعته عن اتّصال سائر الكون بالله. يمكننا أن نقبل نظريّة التطوّر (قصّة الخليقة المشتركة) كوصفٍ لمسار الخلق وكأحد أبعاد الأنثروبولوجيا (البعد الجسديّ والبيولوجيّ)، ونحافظ في الآن نفسه على الحقائق اللاهوتيّة الموجودة بروايتي الخلق المذكورتَين في أوّل فصلَين من سفر التكوين. بتعبيرٍ آخر، علينا أن نرفض ثانيةً مبدأ إمّا هذا أو ذاك في شأن الأنثروبولوجيا والتفسير الكتابيّ.

---

(٥) بتعبيرٍ أدقّ، الإنسان كاهن الخليقة. هكذا عرّفه اللاهوت الشرقيّ البيئيّ الحديث. را. سامي حلّاق، **أوراق بيئيّة، قراءة في لاهوت البيئة**، سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت، لبنان، ٢٠١١، ص٢٣٦-٢٣٩.

تظهر البشريّة في رواية التكوين الثانية بوضوحٍ أنّها مرتبطة بالخليقة وبالألوهة. إنّها مكوّنة من تراب الأرض، والله نفخ فيها نسمة الحياة (تك ٢ : ٧). أمّا رواية الخلق الأولى، ومع أنّ غايتها هي السبت، فإنّها تصف البشريّة بأنّها ذروة خلق الله التدريجيّ المعقّد. إنّها جزء من الخليقة، ولكن هناك اختلاف هامّ بينها وبين الخليقة. إنّها فريدة في نظام الخليقة لأنّها مخلوقة على صورة الله.

ما معنى هذا؟ هذا يعني، بحسب كارّاس، أنّ الاختلاف في نوع الجنس ليس من صفات الله، ولذلك لا يمكن اعتبار هذا الاختلاف جزءًا من صورة الله، حتّى وإن عكست بعض السمات المرتبطة بنوع الجنس أبعادًا من طبيعة الله (منح الحياة، الحماية، التغذية، إلخ).

وبعد أن أدلت كارّاس تصريحها النسويّ هذا، حاولت إدراجه في خطّ الآباء، فأكّدت أنّ آباء الكنيسة الشرقيّة فسّروا على الدوام آية تك ١ : ٢٧ «ذَكَرًا وأنثى خلقهم» بطريقةٍ شموليّة لا بطريقةٍ معياريّة. هذا يعني أنّ الذَكَرَ البشريّ ليس معيارًا للإنسانيّة، لأنّ الذَكَرَ والأنثى مخلوقان على صورة الله. وبالتالي فإنّ الاختلاف البشريّ بين الذَكَرِ والأنثى ليس في حدّ ذاته انعكاسًا لما هو الله ضمنيًّا[٦].

وتطرح كارّاس السؤال: ما معنى «صورة» الله؟ للإجابة عن هذا السؤال ميّزت بين الصورة والمثال. فبحسب تك ١ : ٢٦، قرّر الله أن يخلق الإنسان على صورته كمثاله. لكنّ الآية في تك ١ : ٢٧

(٦) يبدو واضحًا أنّ نسويّة كارّاس، كما نسويّة كثير من الشرقيّات، تراعي أمرَين: قبول ما هو جديد دفاعًا عن المرأة، وتبيان أنّ هذا الجديد ليس جديدًا بل هو من صلب الإيمان الأرثوذكسيّ. لذلك تنتقي الأرثوذكسيّات من أقوال الآباء ما يوافق توجّههنّ، ويتركن ما يتعارض معه.

تقول إنّ الله خلق البشر على صورته، ولا تذكر الآية كلمة «مثاله». ولفت هذا الأمر انتباه المفسّرين فقالوا إنّ الصورة هي قدرة الإنسان على التألّه، والمثال هو مآل استعمال هذه القدرة. حياة الإنسان مسيرة تشبُّهٍ تدريجيٍّ متزايد بالله خالقه. نحن مخلوقون على صورة الله، ومدعوّون إلى أن نصير على مثاله في المحبّة، أي مدعوّون إلى أن نوسّع دائرة محبّتنا أكثر فأكثر حتّى تصير شاملة لكلّ شيء، كما أنّ الله محبّة، ومحبّته تشمل كلّ شيء. لا شيء خارج محبّة الله، حتّى الأشخاص الذين يرفضونها. إنّهم فيها لكنّهم منغلقون عنها. ولكي نتمكّن من التقدّم في هذه المسيرة، خلقنا الله على صورته، أيْ زرع فينا التوق إلى المحبّة الشاملة.

يمكننا أن نشبّه صورة الله إذًا بالأداة التي تمكّننا من بلوغ الغاية وهي التألّه. بتعبيرٍ آخر، العقل والفكر والإبداع والتفكير المجرَّد ووعي الخير والشرّ، وفوق هذا كلّه الإرادة الحرّة، أمور تجعل البشر مميَّزين داخل الخليقة من سائر المخلوقات. وبالتالي فإنّ معيار البشريّة هو الله وليس الخليقة. فنحن كائنات مخلوقة موجّهة جوهريًّا نحو الخالق.

لكنّ رسالتنا ليست أن نتوجّه وحدنا نحو الخالق، بل أن نحمل معنا الخليقة كلّها. لذلك تقول الأرثوذكسيّة عن الإنسان إنّه كاهن الخليقة. فالكاهن وسيط بين طرفَين، وخادم للطرفَين. لذا، فإنّ رسالة الإنسان هي أن يخدم الله ويخدم الطبيعة، وعلى سلطانه في الخليقة أن يُفهَمَ انطلاقًا من هذه الخدمة. هذا ما تقوله رواية التكوين: «وأَخَذَ الرَّبُّ الإلهُ الإنسانَ وجَعَلَه في جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَفلَحَها ويَحرُسَها» (**تك ٢: ١٥**)، وهذا ما يقوله المسيح: «إِنَّ مُلوكَ الأُمَم يَسودونَها، وَأَصحابَ السُّلطَةِ فيها يُريدونَ أَن يُدْعَوا مُحسِنين...

أَمَّا أَنتُم فلَيسَ الأَمْرُ فيكُم كذَلِكَ، بل لِيَكُنِ الأَكبَرُ فيكم كأَنَّه الأَصغَر، والمُتَرَئِّسُ كأَنَّه الخادم... فأَنا بينَكم كالَّذي يَخدُم» (**لو ٢٢: ٢٥-٢٧**).

مكسيمُس المعترف، شاهد نسويّ

نتابع إصغاءَنا إلى النسويّات الشرقيّات في شأن المرأة وصورة الله، وسوف نستدعي شاهدًا ذَكَرًا اعتبرته النسويّات الأرثوذكسيّات شاهدهنّ المفضَّل. إنّه القدّيس مكسيمُس المعترف، من أواخر آباء الكنيسة (٥٨٠-٦٦٢).

ينطلق مكسيمُس من مكانة الإنسان في الخليقة. حين نقول إنّ الإنسان وسيط في الخليقة، يبدو الإنسان محورًا. لكنّ مكسيمُس يلحّ على أنّ الإنسان ليس غاية بل وسيلة. وعلينا أن ننظر إلى الإنسان من خلال علاقته بعناصر أخرى في الطبيعة وعلاقته بالله، ننظر إليه وهو يخدم كوسيطٍ بين هذه العناصر من خلال قدرته كعالمٍ صغير، عالم يجتمع فيه اللاعضويّ مع العضويّ، المادّيّ مع المحيي والروحيّ.

إنّ البشريّة مدعوّة، بحسب مكسيمُس، إلى تسامي مختلف الانقسامات الموجودة داخل الخليقة، ويتمّ هذا التسامي بفعل نعمة الله. ويحدّد مكسيمُس خمس انقسامات ابتداءً من الانقسام بين المخلوق واللامخلوق، ومرورًا بالسماء والأرض، ليصل إلى التمييز بين الذَكَر والأنثى في الجنس البشريّ. لكنّ لاهوت مكسيمُس في الوساطة ليس ثنائيًّا. فانقساماته ليست متعارضة، أي لا ينبذ طرفٌ الطرفَ الآخر. والتسامي على التمايز من خلال الوساطة البشريّة لا يعني إلغاء الاختلافات؛ بل العلاقة التبادليّة التي

توحّد الأشياء المختلفة بطبيعتها. الانقسام الوحيد الذي سيزول هو بين الذَكَر والأنثى داخل البشريّة. فقد اعتمد مكسيمُس على الأنثروبولوجيا اللاهوتيّة ليرى أنّ الفوارق الجنسيّة هي السمة البشريّة التي لا تنتمي إلى صورة الله. وخلافًا للانقسامات الأخرى، فإنّها لا تناسب وظيفتنا كوسطاء. لذلك فإنّ هذه الفوارق ليست مركّبًا ضروريًّا لطبيعة الإنسان الإسكاتولوجيّة.

لقد آمن مكسيمُس، كما آمن غريغوريوس النيصيّ (غريغوريوس النيصيّ، **النَفس والقيامة**، الفصل ١٠) وأخته مكرينا، بأنّ الاختلاف في الجنس هو بعدٌ من أبعاد نظامنا البيولوجيّ الحاليّ، وسيزول مع تحوّل نظام كياننا بمجمله. فجسدنا البيولوجيّ سيتحوّل إلى نظام وجودٍ آخر. إنّه سيظلّ مشاركًا بمادّة الخليقة وعضويّتها، وسيستمرّ في اتّحاده بالله. إنّه جسد روحانيّ (١ قور ١٥ : ٤٤). وحيث إنّه ليس للاختلاف في الجنس أيّ معنًى أنطولوجيّ، لأنّ نوع الجنس يحدّ من فعلنا ووجودنا، فإنّه يعيق حرّيّتنا ويمنعنا عن العمل بشكلٍ أساسيٍّ ككائناتٍ بشريّة. بتعبيرٍ آخر، سوف تُلغى اختلافاتنا الجنسيّة حين نبلغ ملء الحرّيّة البشريّة.

نحن مدعوّون إذًا، باستثناء التمييز بين الذَكَر والأنثى في البشريّة، إلى التسامي على مختلف مستويات التفرقة. ولا يتمّ هذا التسامي بإلغاء الواحد من أجل الآخر، ولا بترك الواحد والاحتفاظ بالآخر، بل بتوحيد الكلّ في ذواتنا، واعتبار هذا الكلّ جزءًا ممّا نحن عليه وجوديًّا. والشخص البشريّ لا يستطيع أن يتخطّى الغاية النهائيّة في ممارسته هذه الوظيفة الوساطيّة. فالإنسانيّة تمتلك صفات كلّ التفرقات السابقة، ولكنّ الإنسانيّة ليست إلهيّة في حدّ ذاتها. ولتخطّي التفرقة النهائيّة بين المخلوق واللامخلوق، نحن

بحاجةٍ إلى شخصٍ يحوي في ذاته الطبيعة المخلوقة واللامخلوقة. وهذا الشخص هو يسوع المسيح الإله الإنسان الذي صار الوسيط النهائيّ، الوسيط الوحيد القادر على تسامي التفرقة النهائيّة وجمعها. فلأنّ يسوع المسيح وحّد في ذاته الطبيعتين البشريّة والإلهيّة، لم يجعل تحوّل الخليقة وتجديدها ممكنًا وجوديًّا وحسب، بل جعل تألّه البشريّة ممكنًا أيضًا. لذلك لم يربط مكسيمُس المعترف وآباء شرقيّون آخرون التجسّد بالسقطة وفقدان حالة النعمة. فالتجسّد جزء من مخطّط الله الأبديّ، وهو ذروة دور الوساطة البشريّة في الخليقة.

النسويّات الشرقيّات والعدالة

إنّ نموذج البشريّة كوسيط (كاهن الخليقة) يعطينا نظرة إسكاتولوجيّة هي «كلاهما/و»، التي تعارض الـ«إمّا/أو». إنّها إسكاتولوجيا غير محقّقة (موجّهة نحو المستقبل، وتَسام) ولها تطبيقات قد تحقّقت (توجّه نحو الحاضر، وضمنيّة). فالإسكاتولوجيا تقرّ بأنّ ملكوت الله بيننا (لو ١٧ : ٢١) وفي الآن نفسه نفتّش عنه (متّى ٦ : ١٠) كأمرٍ لم يأتِ بعد: **إنّه هنا ولم يأتِ بعد**.

ففي سبيل التحقيق المستقبليّ، تلحّ جميع التيّارات اللاهوتيّة في الشرق والغرب على مجتمع مستقبليّ - ملكوت الله - كهدفٍ للوجود البشريّ، وهو هدف لم يكتمل بعدُ. وجميعها تقرّ بأنّ الظلم، أو عدم المساواة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة في مختلف المجتمعات البشريّة ليست معيارًا للإنسانيّة، بل انحراف عن أجواء الملكوت، وابتعاد عن ملكوت السموات. وهذا الإقرار ليس جديدًا. إنّه جزء من فهم المسيحيّة لطبيعة الإنسان الساقطة. فعلى سبيل المثال، يعرّف القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم

العبوديّة بأنّها «ثمرة الشراهة والتخلّف والوحشيّة» (**العظة ٢٢ في الرسالة إلى أهل أفسس**، ١٨). ويؤكّد في عظاته عن سفر التكوين ورسالة قورنتُس الأولى أنّ تبعيّة النساء هي نتيجة سقطة البشريّة عن النعمة. إنّه يعترف بوضوحٍ ويقول إنّ اللامساواة بين البشر علامة على الابتعاد عن معايير الإسكاتولوجيا.

لكنّ النسويّات الأرثوذكسيّات غير راضياتٍ عن الذهبيّ الفم. فهو يثبّط، بحسب رأيهنّ، همم مَن يطمحون لبناء مجتمعٍ بشريٍّ يختلف جذريًّا عن الطريقة التي بُنِيَت عليها المجتمعات البشريّة الحاليّة. إنّه يقرّ بأنّ اللامساواة الاجتماعيّة الحاليّة هي طبيعة ساقطة، لكنّه لا يدعو إلى إصلاح جذريٍّ في السياسة أو البنية الاجتماعيّة، بل ويعتبر اللامساواة هذه معيارًا لطبيعتنا الحاليّة، وضروريّة لحسن عمل مجتمعٍ مملوءٍ بأشخاصٍ منساقين وراء الأنا والأهواء أكثر من انسياقهم وراء المحبّة والتجرّد. صحيح أنّ الذهبيّ الفم نادى بالتخلّي عن هذا المعيار حين يدعو الوضع الروحيّ الشخصيّ إلى ذلك، لكنّه لم يلغِ صراحةً شرعيّة هذا المعيار.

وثارت النسويّات الأرثوذكسيّات على الرضوخ لطبيعة الإنسان الساقطة، وأعلنّ أنّ المجتمع البشريّ لا يحتاج بالضرورة إلى أن يكون فاسدًا وظالمًا ومجحفًا؛ ولا يمكننا القول إنّ اللامساواة بين البشر وصيّة من الله لأجل خيرنا. فنحن نحمل في داخلنا قدرةً (حرّيّة الإرادة) تمكّننا من الابتعاد عن أنانيّاتنا وقساوة قلوبنا، ومن أن نخلق مجتمعًا عادلًا حقًّا. في هذا المجتمع الكامل تنال المرأة والفقير والمعوق قيمتهم في المساواة وفي كونهم أشخاصًا لهم دورهم في المجتمع، ولن يتمّ استغلال الطبيعة بوحشيّة لإرضاء الأنانيّة. هذه هي الإسكاتولوجيا التي يمكن تحقيقها.

بهذه «الثورة» تبنّت الشرقيّات الأسس التي وضعتها ليتّي راسل وسالي ماك فاغ وروزميري روثر اللواتي سعين إلى جعل **الأخيريّة** معيارًا للحاضر، أيْ ما ينبغي أن نعمله في الحاضر يتحدّد بما نرجو أن يكون محقّقًا في المستقبل. فبين الحاضر والمستقبل الإسكاتولوجيّ ما من تعارض. وعلى الطيف الإسكاتولوجيّ أن يضمّ الإسكاتولوجيا المحقَّقة النسويّة وغير المحقَّقة الأبويّة، بدون أن تنحلّ الواحدة في الأخرى، لخلق إسكاتولوجيا هي الآن وليس بَعد، قوامها عناصر متناقضة ظاهريًّا، ومتوتّرة توتّرًا لا يمكن إلغاؤه.

لقد جمع اللاهوت النسويّ الشرقيّ رفض النسويّة للنظام الاجتماعيّ مع نظرةٍ إسكاتولوجيّة تقرّ بأنّ الإرادة البشريّة والعمل قادران وحدهما على تغيير نموذج الجماعة البشريّة إلى نموذج قوامه المحبّة والعلاقيّة والشراكة الثالوثيّة. وانتقدن اللاهوت النسويّ الغربيّ لأنّه ركّز على إصلاح البُنى الاجتماعيّة والسياسيّة، أي الإصلاح من الخارج، ولم يلحّ على أنّ البشريّة المستقبليّة ستكون مختلفة أنطولوجيًّا عن البشريّة الحاليّة. لذلك ألحّ اللاهوت النسويّ الأرثوذكسيّ على التغيير الجوهريّ في الوجود المخلوق بما فيه الوجود البشريّ. الطبيعة البشريّة الجسديّة والبيولوجيّة ستتحوّل جذريًّا من أجل إلغاء الاختلاف الجنسيّ.

إنّ هذا التحوّل الجذريّ لا يتحقّق من خلال الإصلاح الاجتماعيّ والسياسيّ، أي من الخارج، بل من خلال تحوّل داخليّة الإنسان. إنّه مسار داخليّ يساهم روح الله فيه مساهمةً فعّالة، في حين تبدو هذه المساهمة غائبة في اللاهوت النسويّ الغربيّ. «حين تتحوّل الشخصيّات البشريّة تتغيّر أفعالهم العلاقيّة تجاه الخليقة وتجاه أنفسهم. وبالتالي فإنّ الأخلاق الاجتماعيّة تعتمد على التغيير

الشخصيّ، وعلى جعل ملكوت الله حاضرًا من خلال فداء العالم وتحويله»(٧).

ومع ذلك، فإنّ الخطأ المُرتكَب غالبًا في الشرق هو التأكيد أنّ التعارض أو المفارقة بين الحاضر والأخيريّ شديدة بحيث ينبغي أن يكون هناك معياران مختلفان، الواحد لهذه الحياة والثاني للقيامة. ووجودنا الإسكاتولوجيّ وحده يستطيع أن يكون معيارًا للبشريّة: نحن مدعوّون للتفتيش عن ملكوت الله. وقد أقرّت المسيحيّة تاريخيًّا بهذا من خلال أسلوب الحياة النسكيّة التي انتشرت كوجودٍ بشريٍّ إسكاتولوجيّ يزول فيه الاختلاف في الجنس، وتعيش البشريّة بانسجام مع الخليقة في حياة شراكةٍ مع الله.

لكنّ الحياة النسكيّة ليست طريقة الحياة الإسكاتولوجيّة الوحيدة في الحاضر. كلّنا مدعوّون للتوسّط لمختلف عناصر الطبيعة وللتوسّط بين المخلوق والإلهيّ. إنّه مسار، طريقة وجود، ينبغي أن يبدأ من هنا والآن حتّى وإن لن يكتمل إلّا في الأخيريّة. ولطريقة الوجود هذه نتائجها. يقول مكسيمُس المُعترِف: «في هذا المسار ستُلغى الفوارق بين الطبقات الاجتماعيّة والأعراق والأجناس، لأنّ هذه كلّها ليست أنطولوجيًّا جزءًا من شكل كياننا البشريّ»(٨). لذلك إذا لم يسمح المجتمع البشريّ لجميع الناس بالتعبير عن عمل الروح القدس، وعن النعمة غير المخلوقة، بطريقةٍ فريدة ومميّزة، لن تتمكّن البشريّة من تحقيق غاية الله ومخطّطه.

(٧) Vigen Guroian, *Incarnate Love* (University of Notre Dame Press, 1987), p. 24.

(٨) Harrison, Verna E. F., 'Male and Female in Cappadocian Theology', *Journal of Theological Studies*, new series, 41:2 (October 1990), 446.

إنّ المساواة بين البشر لا تقوم على الحقوق السياسيّة بل على المشاركة بغاية الإنسانيّة أي الوساطة. كلّ شخصٍ يتمّم هذه الغاية بطريقةٍ فريدة وشخصيّة، ولكن لا ينبغي فهم هذا التمايز الشخصيّ، كما يقول مكسيمُس، بتعابير الفوارق الجنسيّة التي تحصر بعض السمات والقدرات بجنسٍ من دون الآخر. وبالتالي، كلّ نمطٍ من اللامساواة البشريّة يعترض قدرة الإنسان على إتمام الغاية المنوطة به كوسيط. وكلّ استغلالٍ للخليقة هو نكران لهذه الغاية. لذلك تُسمّى أنواع اللامساواة البشريّة وتدهور البيئة خطايا. إنّها نكران للطبيعة البشريّة ونكران لغايتها كما وضعها الله لها.

سمات النسويّة الشرقيّة

يبدو لنا من عرض أفكار النسويّات الشرقيّات أنّها تتلاقى في نقاطٍ كثيرة بأفكار النسويّات الغربيّات. إنّهنّ يشعرن بمشكلة المرأة في المجتمع، ويناضلن من أجل تحريرها، ولكن بطريقةٍ أرثوذكسيّة. ففي حين تدعو اللاهوتيّات الغربيّات الأفراد والمجتمعات إلى العمل من أجل تغيير الأفكار والبُنى المجتمعيّة، تدعو اللاهوتيّات الشرقيّات إلى استقبال الروح، فبناء الملكوت هو مشروع الله وعمله، لأنّه «إِن لم يَبْنِ الرَّبُّ البَيتَ فباطِلًا يَتعَبُ البَنَّاؤون» (مز ١٢٧ : ١).

فما تقترحه النسويّات الشرقيّات يشبه ويختلف في الآن نفسه عن الأبويّة والنسويّة الغربيّة. إنّهنّ لم يكترثن هل المرأة صورة الله أم لا، بل هل المرأة قادرة على المشاركة بالحركة الدائريّة التي تنطلق من الله وتتحرّك نحو الخليقة (بما فيها الإنسان)، ثمّ تعيد الخليقة إلى الله. بتعبيرٍ آخر، **ألحّت النسويّات الشرقيّات على الأورثوبراكسيّ (العمل القويم) أكثر من إلحاحهنّ على الأرثوذكسيّ (الرأي القويم)**. ولم يكترثن بالخبرة النسويّة كخبرة فرديّة، بل اهتممن

بأسس الحياة الروحيّة التي ينبغي للرجال والنساء أن يؤسِّسوا خبرتهم عليها. ولذلك طغت على كلامهنّ صيغة الجمع: الله هو وجود (الكائن) في جماعة أشخاصٍ مختلفين توحّدهم محبّة متبادَلة مقيمة فيهم. هذه المحبّة تخرج من ذات الله لتنتشر في كونٍ مخلوقٍ يختلف عن الله ولكنّه متّصل به، كونٍ ينال وجوده ومعناه من خالقه. فإذا أردنا أن نفتّش عن صورة الله، فإنّنا سنجدها في محبّة الله الشخصيّة والمتباينة، المحبّة التي لا تتوقّف على الفوارق، بل تقود إلى التسامي نحو الاتّحاد.

سواء كان الشخص البشريّ رجلًا أو امرأة، فإنّه بشر، والخالق أوكل عليه رسالة مزدوجة: أن يشارك في حياة الخليقة، وأن يشارك في حياة الله. هذه هي دعوته، وهذه هي رسالته. وللقيام بها، عليه أن يوحّد اختلافات العالم المخلوق في داخله، فلا يلغي هذه الاختلافات بل يحملها معًا في شبكة ارتباطاتٍ، بحيث يجعله يسوع المسيح يتّحد بالألوهة. فهل لمسألة التفرقة الجنسيّة مكان هنا؟ الشرقيّات يقلن: ليس بالضرورة، اللّهمّ إلّا إذا لم يعد طموحنا لقاء الله، بل نَيل الرتب الكهنوتيّة. لقد ثارت النسويّات الغربيّات على النظرة الأبويّة القامعة، ولم ينتبهن إلى أنّ الله يختار المقهورين، وبالتالي، فإنّ صليب القمع وسيلة خلاصٍ أكيد. هذا لا يعني أنّ النسويّات الشرقيّات يرضخن لقمع كنائسهنّ. إنّهنّ يثرن ويطالبن، ولكنّ أهداف ثورتهنّ ومطالبهنّ تختلف عن أهداف ثورة النسويّات الغربيّات. وهذا ليس جديدًا، فقد أشرنا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب إلى اختلافٍ مماثل بين نسويّات العالم الرأسماليّ ونسويّات العالم الثالث أو نسويّات البشرة الملوّنة.

نسويّات الغرب يرغبنَ في التغيير ويسعينَ له، والأرثوذكسيّات يرغبن في التحوّل ويسعينَ له.

مراجع مهمّة في اللاهوت النسويّ

- Carol P. Christ, *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, (London: Routledge, 1998).
- *Dictionary of Feminist Theologies*, Letty Russell & J. Shannon Clarkson editors, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1996)
- Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992).
- Elizabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1983).
- Janet Martin Soskice, *Imago Dei and Sexual Difference: Toward an Eschatological Anthropology* (Malcolm A. Jeeves 2010).
- Janet Soskice and Diana Lipton, *Feminism and Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- K. Young, *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma, (State University of New York Press, 1987).
- Mary Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Beacon Press, Boston, 1974).
- Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology* (London: SCM Press, 1983).
- Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption: A Theological History* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998).
- Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (London: SCM Press, 1987).
- *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, edited by Susan Frank Parsons (Cambridge University Press, 2004).

فهرس المحتويات

التدقيق اللغويّ : **آن - ماري شكّور**
تصميم الغلاف : **صفاء الفطايري**
الطباعة : **دكّاش برنتنغ هاوس**

٢٠١٦/٦/١٥-١-٢٧٢٣